

Schopenhauer

Estudio introductorio
Luis Fernando Moreno Claros

El mundo como voluntad y representación
(Volumen I)



GREDOS

ARTHUR SCHOPENHAUER

EL MUNDO COMO VOLUNTAD Y REPRESENTACIÓN
(VOLUMEN PRIMERO)

ESTUDIO INTRODUCTORIO
por
LUIS FERNANDO MORENO CLAROS



EDITORIAL GREDOS

MADRID

ÍNDICE

ESTUDIO INTRODUCTORIO

por

LUIS FERNANDO MORENO CLAROS

Las abreviaturas utilizadas para citar las obras de Schopenhauer son las siguientes:

G	*Conversaciones [Gespräche].*
GB	*Correspondencia completa [Gesammelte Briefe].*
HN	*El legado manuscrito [Der Handschriftliche Nachlass]*, 5 vols. en 6 tomos.
PP I y PP II	*Parerga y paralipómena [Parerga und Paralipomena]*, tomos I y II.
WN	*Sobre la voluntad en la naturaleza [Ueber den Willen in der Natur].*
WWV I WWV II	*El mundo como voluntad y representación [Die Welt als Wille und Vorstellung]*, tomos I y II.
VN	*Lecciones de filosofía [Philosophische Vorlesungen]*, 4 vols.
ZG	*De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente [Ueber die vierfache Wurzel des Satzes von zureichenden Grunde].*

Citamos las obras de Schopenhauer por su edición de obras completas más reputada, la de A. Hübscher, cuya referencia completa aparece en el apartado «Bibliografía selecta»; señalamos el tomo y la página o, si la cita es fácil de localizar, sólo el parágrafo o el capítulo.

ARTHUR SCHOPENHAUER, EL FILÓSOFO PESIMISTA

Una filosofía a través de cuyas páginas no se escuchen los sollozos, los gemidos, el rechinar de dientes y el formidable estruendo de la carnicería recíproca y universal no es una filosofía.[1]

A. SCHOPENHAUER

Arthur Schopenhauer es uno de esos raros filósofos que aún en la actualidad gozan del favor de cierto público lector al que apenas le interesa la filosofía académica. Su nombre, asociado por lo general a una visión pesimista del mundo y de la existencia, evoca también al pensador corrosivo que esgrime verdades que no gustan, hoy llamadas «políticamente incorrectas», aunque no de nuevo cuño. Más que un filósofo para eruditos de la filosofía, profesores y académicos universitarios, es el pensador de los artistas y los músicos, el que tanto influyó en Wagner, Thomas Mann o Tolstói; así como en Nietzsche, otro de los grandes pensadores que también continúa gozando del favor de los lectores cultos no especializados en materia filosófica. Desde que los libros más señeros de Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación* [WWV], y *Parerga y paralipómena* [PP], cobraron fama a finales del siglo XIX, la filosofía del gran pesimista contribuyó como pocas a engrosar el imaginario intelectual europeo.

Expresado con rotunda claridad y en buen estilo literario, su sistema filosófico ocupa un lugar propio en la historia del pensamiento occidental debido a su peculiar carácter, deudor de la tradición filo-

[1] Texto original en francés, conversación entre Schopenhauer y el filósofo francés Frédérich Morin, en *Gespräche*, 1971, pág 337.

sófica anterior y fiel a ella sólo en parte, e impone un giro decisivo a partir del cual ya nada será igual que antes. Desde Platón, las concepciones filosóficas predominantes en Occidente suponen que el universo está regido por una razón universal y que es un cosmos ordenado. Schopenhauer trastoca esta tesis al sostener que la sinrazón, lo inconsciente, lo caótico e indeterminado imperan en el universo y que éste poco tiene de cosmos ordenado y mucho de pandemónium; es decir, de una totalidad cuya esencia sería la de un ser demoníaco, absurdo e ilimitado, egoísta, cruel y exento de conocimiento. Schopenhauer sostendrá que la razón no se prodiga en el universo, sino que reina en cada uno de nosotros en distintas proporciones pero no en el ámbito general de la existencia; es sólo un instrumento práctico individual al que debemos acudir si queremos comprender qué mundo habitamos. Antes de Schopenhauer, la razón parecía guiar al universo desde la infinitud del ser y el devenir; éste tenía incluso unos fines que parecían razonables y la vida entera se sometía a razones; después de Schopenhauer y de su desmoche de la razón sólo queda el absurdo: la existencia carece de sentido.

Schopenhauer fue contemporáneo de Hegel, Fichte y Schelling, los adalides del «idealismo alemán», el movimiento filosófico triunfante en Alemania durante la mayor parte del siglo XIX; pero rechazó con vehemencia cualquier asociación de su pensamiento con las ideas de estos autores, de los que siempre procuró distanciarse. Por otra parte, aunque debutó como filósofo en 1819 —fecha de la publicación de la primera versión de *El mundo como voluntad y representación*—, en pleno apogeo del idealismo, su pensamiento sólo comenzó a gozar de aceptación en Alemania tres décadas más tarde, precisamente a raíz del declive del mencionado movimiento o, mejor dicho, del «hegelianismo» en tanto que filosofía universitaria por excelencia y casi hasta «doctrina oficial del Estado prusiano». Este declive coincidió con el fracaso de la revolución de 1848 en Alemania y en Francia, hecho que provocó una oleada de desilusión en los ambientes progresistas e intelectuales y que propició el triunfo del fatalismo y el pesimismo.

La tardía influencia de la filosofía de Schopenhauer es la razón de que en las historias del pensamiento su nombre se incluya junto al de los pensadores postidealistas, críticos con el hegelianismo. Se lo asocia a Kierkegaard y a Nietzsche, que tuvieron en común con él la originalidad y la independencia. Lo mismo que a éstos, se lo considera un *Einzelgänger*, un «solitario», un autor que en el camino de la filosofía llega a solas hasta un punto aún no hollado por sus predecesores, des-

de el que tiene que trazar su propia senda para conquistar parcelas de seguridad dentro del intrincado y extenso laberinto del pensamiento.

Su filosofía es ecléctica; debe mucho a los grandes autores de la Antigüedad clásica, desde los presocráticos y Platón hasta Cicerón, Séneca y Epicteto, autores a quienes leyó en lengua original. Es deudor también de los representantes de la filosofía moderna, Descartes y Spinoza; e igualmente debe mucho al empirismo inglés, a los materialistas y sensualistas franceses y a la Ilustración europea en general. A estas influencias hay que añadir otras desconocidas hasta entonces: los libros védicos y el budismo. El misterioso *Oupnek'hat* o *Upanisad*, en la traducción latina de Anquetil Duperron, fue clave para Schopenhauer; los dos gruesos tomos de la obra se pusieron de moda en Europa en cuanto se difundió la devoción que el filósofo les profesaba: «Ha sido el consuelo de mi vida y será el de mi muerte», así lo manifestó en *Parerga y paralipómena.*[2]

Teoría del conocimiento (gnoseología), metafísica y teoría de la naturaleza, estética, ética, psicología y, en general, sabiduría vital del más alto rango componen la sustanciosa obra de Schopenhauer, acaso una de las más sugerentes de la historia del pensamiento.

LA VIDA DE SCHOPENHAUER

Infancia, adolescencia y estudios

Arthur Schopenhauer nació en Dantzig el 22 de febrero de 1788. Su padre, Heinrich Floris Schopenhauer, un acaudalado comerciante de ascendencia patricia y de convicciones republicanas, era «un hombre severo y riguroso» —según escribió Arthur en su currículum vitae de 1819—, aunque «de una rectitud e integridad ejemplares» y «el mejor de los padres».[3] La madre, Johanna Henriette Trosiener, pertenecía a una respetable familia de la misma ciudad; era dieciocho años más joven que su marido y se casó con él sin amarlo: «Ni fingí un amor ardiente ni tampoco mi marido aspiraba a que yo se lo demostrara».[4] El

[2] PP II, cap. XVI, § 184.

[3] «Currículum vitae del doctor en filosofía Arthur Schopenhauer.» En *Epistolario de Weimar*, 1999, págs. 245-246.

[4] Johanna Schopenhauer, *Jugenderinnerungen* [Recuerdos de juventud], incluidos en el volumen *Ihr glücklichen Augen* [Sus ojos dichosos], 2.ª ed., Berlín, Verlag der Nation, 1979, pág. 177.

respeto que sentía por su esposo y su condición de mujer casada la inhibían de asistir a festejos y demás actos sociales o de relacionarse con gente de su edad. Durante la primavera y el verano residía en la finca de Oliva a las afueras de Dantzig, mientras que durante el invierno se trasladaba a una hermosa casa en el centro de la ciudad, en la calle del Espíritu Santo. Entre estos dos lugares pasó sus primeros cinco años de vida el pequeño Arthur hasta que, en 1793, debido a la inminente ocupación prusiana de Dantzig —«ciudad libre»—, Heinrich Floris se trasladó a Hamburgo con su familia para reemprender allí sus negocios. El abandono de la ciudad natal hizo mella en el niño; años más tarde, rememorará el suceso en su currículum: «En la más tierna edad me quedé sin patria. Desde entonces jamás he vuelto a tener otra».[5]

Heinrich Floris quería que su hijo fuera comerciante y también un hombre refinado y cosmopolita; de ahí que concibiera para él una educación liberal. Ante todo deseaba que Arthur «aprendiera a leer en el libro del mundo».[6] A fin de que hablara francés a la perfección, el idioma vinculante entre las naciones en aquel tiempo, en 1797 lo llevó con él a París y luego lo dejó sólo en El Havre, hospedado en casa de un colega galo. Arthur pasó dos años en la residencia de la familia Blésimaire, donde además de aprender el idioma recibió clases privadas de otras materias junto al primogénito de la familia, de su misma edad. «En aquella agradable ciudad, junto a la desembocadura del Sena y la costa marina transcurrió la época más hermosa de mi niñez», escribió en el currículum. En 1799, de regreso a Hamburgo, su padre se alegró sobremanera cuando por fin pudo oírle *«parlar* como a un verdadero francés».[7]

Poco antes de que Arthur partiera a Francia, Johanna trajo al mundo a una niña: Adele; el matrimonio Schopenhauer no tendría más hijos. La familia de cuatro miembros llevaba una vida desahogada, los negocios paternos prosperaban y el joven Arthur siguió su aprendizaje elemental en una institución privada para hijos de buena familia en la que cursó cuatro años. En seguida manifestó una acusada tendencia hacia el estudio; descubrió que quería dedicar su vida a «la ciencia y la erudición», cursar una carrera en la universidad en vez de ser comerciante. Pero semejante idea disgustaba a Heinrich Floris, que deseaba un heredero para mantener el negocio familiar y

---

[5] «Currículum vitae», pág. 247.
[6] Wilhelm von Gwinner, 1910, pág. 14.
[7] «Currículum vitae», pág. 248.

que asociaba la vida de erudito, e incluso la de un médico o un abogado, con la idea de «pasar hambre».

En el verano de 1800, los Schopenhauer emprendieron un viaje al balneario de Carlsbad, en las inmediaciones de Praga; el periplo de ida y vuelta duró tres meses. Arthur llevó un diario de viaje.[8] Es su primer texto conocido. La primera de las entradas, fechada el 16 de julio, es curiosa:

> Mientras esperábamos a que llegasen los conductores trabamos conversación con una pobre mujer ciega, incapaz de distinguir entre el día y la noche. Le preguntamos por la causa de su ceguera y nos contó que recién nacida la llevaron en brazos durante cerca de media hora para bautizarla, cogió frío y se le helaron los ojos. Pero aunque está completamente ciega conoce todos los caminos y es capaz de procurarse ella misma cualquier cosa que necesita. Sentí lástima de la pobre mujer pero admiré la flemática tranquilidad con la que soportaba su desgracia. ¡Qué caro tuvo que pagar el placer de ser cristiana![9]

De vuelta en Hamburgo, Arthur confesó a su progenitor que no quería ser comerciante y le pidió que no le obligase a ello. El padre, que no deseaba presionarlo, recurrió a una treta. Le reveló que planeaba iniciar junto con Johanna (pero sin Adele) un viaje de placer de varios meses por toda Europa: verían Holanda, París, otra vez El Havre y hasta permanecerían una larga temporada en Londres. Pensaba llevarlo con ellos, pero si prefería prepararse para su ingreso en un instituto de secundaria e ir más adelante a la universidad y estudiar una carrera tendría que quedarse en Hamburgo junto a su hermana, y aplicarse en el estudio del latín. Si quería acompañarlos debía prometerle que cuando regresaran se consagraría por entero a los estudios de comercio. Arthur no lo dudó: ansiaba ver mundo, así que eligió participar en el gran viaje: «La tentación fue demasiado grande como para que hallara resistencia en mi joven corazón», escribió en el currículum.

A los dieciséis años recién cumplidos, en la primavera de 1803, acompañado por Heinrich Floris, Johanna y un sirviente, Arthur

[8] Este diario, titulado: *«Journal einer Reise: von Hamburg nach Carlsbad, und von dort nach Prag; Rückreise nach Hamburg»* [Diario de viaje desde Hamburgo a Carlsbad y de allí a Praga; regreso a Hamburgo en el año 1800], está incluido en el volumen *Reisetagebücher*, 1988.

[9] *Reisetagebücher*, 1988, pág. 9.

partió en coche de caballos a recorrer Europa. El viaje le proporcionaría «infinita materia para reflexionar»; así lo consignó en el nuevo diario que ocasionalmente escribiría durante el prolongado periplo.[10]

Palacios y jardines, galerías de pintura y museos, visitas de interés científico, asistencia a teatros y óperas, estancias en París y en Londres (en cuyos alrededores pasó tres meses interno en un pensionado aprendiendo inglés), en Lyon y los Alpes suizos, en Viena y finalmente en Dantzig antes de regresar a Hamburgo, proporcionaron enorme placer al joven Arthur; siempre diría que gracias a aquel viaje pudo adquirir «experiencia en el conocimiento del mundo». Tuvo ocasión de ver con sus propios ojos a Napoleón, entonces el amo de Europa, y a la familia real inglesa; también, a los actores y actrices más célebres de la época. Asimismo se topó con situaciones amargas tales como el ahorcamiento público de tres condenados a muerte en Londres, o la visión de las secuelas que por toda Francia dejara la reciente Revolución. Lo sobrecogía la multitud de gente desarrapada que asediaba el coche en el que viajaba la familia para pedirles limosna, o la visita al arsenal del puerto de Tolón, donde fondeaban las galeras en las que más de seis mil delincuentes padecían su cautiverio. Estas experiencias de los aspectos más negros de la existencia impresionaron al futuro filósofo.

Arthur refirió en su currículum que aquel viaje fue muy fructífero porque aprendió a ver la realidad de las cosas al conocerlas «de primera mano», por sí mismo y no a través de los relatos de otras personas.[11] Y años más tarde, en 1832, recordando lo que el periplo había supuesto para su vida, Schopenhauer consignó en sus cuadernos de notas la siguiente reflexión:

> A mis diecisiete años de edad, sin ninguna educación escolar, me conmocionaron las miserias de la vida tanto como a Buda en su juventud el descubrimiento de la enfermedad, el dolor, la vejez y la muerte. La verdad que gritaba el mundo de manera tan audible y clara superó pronto los dogmas judíos de los que me hallaba impregnado, y mi conclusión fue que este mundo no podía ser la creación de un ser lleno de bondad sino, más bien, la de un demonio que se deleita en la visión del dolor de

[10] Este diario de viaje, emprendido en 1803, se halla en el mismo tomo que el del viaje a Carlsbad, con el título *Reisetagebücher aus den Jahren 1803-1804* [Diarios de los años 1803-1804]. Para la cita, *cf. Reisetagebücher*, 1988, pág. 77.

[11] «Currículum vitae», pág. 251.

> las criaturas a las que ha abocado a la existencia: esto era lo que demostraban los hechos, de modo que la idea de que ello es así acabó por imponerse.[12]

Al regresar a Hamburgo Arthur tuvo que cumplir la promesa de prepararse para la futura profesión de comerciante y entró como aprendiz en una contaduría. En su currículum reflejó lo desagradable que le parecía aquella actividad: «Jamás existió alguien menos apto que yo para el desempeño de esta profesión. Mi naturaleza entera se rebelaba contra todo lo relacionado con los negocios».[13] Debido a lo que consideraba «esclavitud», Arthur cayó en un estado de «profundo abatimiento» al pensar que su vida estaba tomando un camino equivocado.

Un suceso inesperado contribuyó a hundirlo aún más en su desesperación. El 20 de abril de 1805 hallaron muerto a Heinrich Floris. Se había ahogado en el canal que discurría junto a su casa al caer desde lo alto de un almacén donde nadie se explicaba qué podía haber estado haciendo. Tanto Arthur como Johanna albergaron la sospecha de que se había suicidado, pues desde hacía algunos años el comerciante padecía trastornos emocionales y depresiones, además de una dolencia auditiva incurable que terminó por ensimismarlo y aislarlo de los demás. El propio Arthur fue más allá en sus indagaciones, hasta el punto de culpar a la madre de la muerte de su marido, tal y como muchos años más tarde le confesaría a su amigo Adam von Doß, en una misiva en la que le aconsejaba que desistiera de casarse:

> Yo conozco bien a las mujeres. Sólo respetan el matrimonio en tanto que institución que les proporciona el sustento. Hasta mi propio padre, achacoso y afligido, postrado en su silla de enfermo, hubiera quedado abandonado de no haber sido por los cuidados de un viejo sirviente... Mi señora madre daba fiestas mientras él se consumía en soledad, divirtiéndose mientras él sufría amargas torturas. ¡Esto es amor de mujer![14]

La muerte de su esposo significó una liberación para Johanna; liquidó el negocio familiar y, junto con su hija Adele, abandonó Hamburgo para instalarse en Weimar, en donde podía vivir de las rentas. En la «ciudad de las musas», feudo del más grande poeta alemán de

[12] «*Cholerabuch*», en HN, 1985, vol. IV, tomo I, pág. 96.
[13] «Currículum vitae», pág. 252.
[14] G, pág. 152.

la época, Johann Wolfgang Goethe, iniciaría una nueva vida; pronto mantuvo un salón literario que se convirtió en el centro intelectual de Weimar y, andando el tiempo, llegaría a ser una conocida escritora de novelas románticas y libros de viajes.

Arthur permaneció unos meses anclado a su trabajo en la contaduría e inmerso en una profunda depresión, hasta que finalmente rogó a su madre que lo liberara de la promesa hecha al padre y le permitiera prepararse para otra profesión más acorde con sus verdaderas inclinaciones. El muchacho había superado ya la edad en la que los futuros estudiantes entran en los institutos de secundaria y se inician en el aprendizaje de las lenguas clásicas, consideradas esenciales para cursar una carrera universitaria. Esta evidencia hizo dudar a Johanna, pero su amigo íntimo Ludwig Fernow, un erudito de Weimar, la convenció señalándole que si Arthur, con sus cualidades, trabajaba con ahínco, en un par de años se pondría a la altura de los chicos de su edad en el conocimiento del latín, el griego y las demás materias cuyo dominio exigía una formación preuniversitaria. El propio Fernow escribió a Arthur animándolo en su decisión y conminándolo a que no perdiese más tiempo con aquella profesión que tanto le disgustaba y que de inmediato se pusiera a estudiar. «Cuando leí esta carta, me deshice en lágrimas y al instante tomé mi decisión.»[15] Tenía entonces dieciocho años.

Primero en Weimar y después en Gotha, con la ayuda de profesores privados, o asistiendo a clases en el instituto de secundaria, Schopenhauer se dedicó con empeño al estudio del latín y el griego, y se aplicó también al de las matemáticas, la literatura y la historia. Los progresos fueron muy satisfactorios y, tras dos años de duro trabajo, en 1809 pudo matricularse como estudiante de medicina en la Universidad de Gotinga. Poco duró su afán por esta disciplina, tal y como contaba en el currículum: «Después de haberme conocido a mí mismo más a fondo, a medida que trababa un contacto más íntimo con la filosofía, mudé de propósito; abandoné la medicina y me consagré en exclusiva a la filosofía».[16] Gottlob Ernst Schultze, célebre profesor de filosofía en Gotinga, escéptico y crítico de Kant, recomendó al nuevo alumno que leyera las obras de Platón y Kant, a fin de adquirir la mejor base filosófica posible antes de adentrarse en autores como Spinoza o Aristóteles.

---

[15] «Currículum vitae», pág. 254.

[16] *Ibid.*, pág. 258.

Durante las vacaciones de Pascua de 1811, en Weimar, y poco después de haber tomado la decisión de estudiar filosofía, Schopenhauer aparecía en el salón de su madre, taciturno y con aire ausente, ganándose fama de misántropo. Cuando el célebre poeta Martin Wieland —muy amigo de la anfitriona— le desaconsejó semejantes estudios filosóficos al parecerle poco «sólidos» para basar en ellos el futuro sustento, Arthur le respondió: «Mire usted, la vida es una cosa incierta y miserable; he decidido consagrar la mía a reflexionar sobre este asunto». Y Wieland le repuso: «Me parece, joven, que ahora entiendo su carácter... ¡Permanezca usted en la filosofía!».[17]

Poco después, Arthur abandonó Gotinga para trasladarse a estudiar filosofía a Berlín. Lo acompañaron «las obras completas de Platón y Kant, el busto de Sócrates, el retrato de Goethe, la larga pipa para el tabaco, su perrito faldero y el cobijo para éste, una piel de oso».[18] El gusto por la compañía de perritos falderos será característico de Schopenhauer hasta el final de su vida.

En Berlín enseñaban celebridades tales como Schleiermacher y Fichte, maestros de los que el futuro filósofo esperaba obtener estímulos reveladores; pero ambos lo desilusionaron. Entre los apuntes de clase, de puño y letra de Schopenhauer, conservados hasta la actualidad, hay observaciones como la que sigue, referida a una lección de Fichte:

> Hoy [Fichte] ha dicho cosas que despertaron en mí el deseo de ponerle una pistola en el pecho y decirle: «Ahora vas a morir sin piedad; pero, por el amor de tu pobre alma dime si con este galimatías has pensado algo claro o simplemente querías burlarte de nosotros».[19]

En otra anotación, frente a las palabras de Schleiermacher: «La filosofía y la religión no pueden subsistir la una sin la otra: nadie puede ser filósofo sin ser religioso», Schopenhauer objeta: «Nadie que sea religioso acude a la filosofía: no la necesita. Nadie que filosofe de verdad es religioso, pues camina sin necesidad de andaderas; peligrosamente, pero en libertad».[20]

---

[17] G, pág. 22.
[18] W. von Gwinner, 1910, pág. 66.
[19] HN, vol. II, págs. 37-38.
[20] *Ibid.*, pág. 226.

Un sistema de filosofía propio

A partir de 1812 aparecen en los cuadernos de notas de Schopenhauer esbozos de ideas filosóficas propias. Nacen los conceptos de *besseres Bewußtsein*, traducido como «conciencia mejor», y *wollen*, «querer». Ambos términos apuntan a la división entre un mundo ideal o del «conocimiento puro» y el ámbito oscuro de los deseos ingobernables y la sensualidad, de tanta importancia para la obra posterior. A comienzos de 1813, en un apunte titulado «Un sistemita», describe cómo en su interior va gestándose una «obra», una «filosofía en la que ética y metafísica constituirán una unidad, puesto que hasta ahora se las ha separado erróneamente, igual que en el ser humano se ha separado mente y cuerpo».[21] Ese mismo año, en primavera, dará los pasos más seguros hacia la creación de una verdadera obra independiente: estaba a punto de iniciar su tesis doctoral.

Por esas fechas Berlín se hallaba en pie de guerra contra Napoleón. Schopenhauer, que quería obtener el título de doctor y tenía que concentrarse en la redacción de su tesis, no quiso permanecer en una ciudad pendiente de asedio, de manera que abandonó la urbe camino de Weimar, y terminó trasladándose a Rudolstadt. «Ciertos contratiempos acaecidos en casa de mi madre, donde me hospedaba, me abrumaron tanto que tuve que buscarme otro lugar de refugio.»[22] Los «contratiempos» se referían a que Johanna albergaba en su casa como inquilino a un joven funcionario de la misma edad que Arthur con el que mantenía una intensa relación de amistad; se llamaba Müller von Gerstenbergk. Ella había debutado como escritora hacía poco tiempo (una biografía de Ludwig Fernow fue su primera obra) y publicaba relatos y reseñas en revistas femeninas, dándole vueltas a la idea de escribir novelas. Su inquilino, que era también aficionado a la creación literaria, la ayudaba y aconsejaba en aquella actividad. Aparte de esto, las desavenencias de carácter que ya en varias ocasiones habían provocado disgustos entre madre e hijo salieron a relucir con suma contundencia:

> No eres mala persona —le aseguraba Johanna a Arthur en una carta fechada en 1807—. No careces de ingenio ni de educación, tienes cualidades

---

[21] HN, vol. 1, pág. 55.
[22] «Currículum vitae», pág. 260.

que podrían hacer de ti un adorno del género humano. [...] Sin embargo, eres pesado e insoportable y considero harto penoso convivir contigo. Todas tus buenas cualidades quedan ensombrecidas por tu *superinteligencia* y son, por tanto, inservibles para el mundo, y ello sólo porque eres incapaz de dominar la manía de querer saberlo todo mejor que nadie, de encontrar faltas en todas partes menos en ti mismo, de pretender mejorarlo todo y ser maestro en todo. Con esto exasperas a las personas que te rodean pues nadie quiere dejarse aleccionar e ilustrar de modo tan violento y menos por un ser tan insignificante como el que eres tú todavía.[23]

Johanna nunca cambiaría de parecer; mientras que ella era extrovertida y sociable, Arthur se mostraba desdeñoso y, como era muy orgulloso, se creía más listo que la mayoría de sus congéneres; Johanna, en cambio, sostenía que cuanto más conocía a las personas «mejores le parecían».

Arthur se sintió desplazado del corazón de su madre e, incómodo con aquella situación, se trasladó a una posada de Rudoldstadt. Allí, «apartado del mundo y feliz de no ver a ningún soldado ni oír redoble de tambores» —según mencionaba en su currículum—, culminó en tan sólo unos meses su tesis doctoral titulada *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* [ZG]. En la cercana Universidad de Jena le concedieron el título de doctor en filosofía *in absentia*, pues no pudo desplazarse para presentar la tesis, que envió por correo.

Este tratado sobre la cuádruple raíz apareció impreso con fecha de 1813 en una edición de 500 ejemplares costeada por Schopenhauer. Cuando el hijo presentó el libro a su madre, ésta le preguntó bromeando si lo que había escrito era un «tratado para boticarios». Arthur encajó mal la broma y le respondió que aquel libro era una obra filosófica que todavía se leería cuando no quedase ni rastro de los libros que ella escribía. Johanna le repuso: «Sí, pero será porque todavía quedará la edición entera».[24]

Tal era el ambiente que reinaba en Weimar entre Arthur y su madre cuando «el gran Goethe» se fijó en el joven. El autor de *Fausto* había hojeado el escrito del flamante doctor en filosofía y de pronto reparó en que el taciturno hijo de su amiga existía y parecía dotado de envergadura intelectual. Por aquel entonces Goethe continuaba elaborando su obra científica, una «teoría de los colores» de la que ya había

[23] A. Schopenhauer, *Epistolario de Weimar*, págs. 137-138.

[24] Schopenhauer transmitió esta anécdota de viva voz a su biógrafo W. von Gwinner. En G, pág. 17. También en W. von Gwinner, 1910, pág. 85.

publicado un grueso avance en 1809 bajo este mismo título. El autor de *Werther* se sentía orgulloso de aquel libro y con las intuiciones y experimentos que en él proponía creía haber revolucionado la ciencia en este campo; sin embargo, los expertos rechazaron sus investigaciones e ideas tachándolas de divertimentos de diletante. Empeñado en defender y demostrar la veracidad de sus ideas, Goethe creyó ver en Arthur un aliado que lo secundaría en la realización de los experimentos cromáticos y de óptica que con tanto afán ensayaba, a la espera de recabar más apoyos que corroborasen sus arriesgadas tesis sobre la formación de los colores, que contradecían las establecidas por Isaac Newton; éstas gozaban de la aceptación general en el mundo científico especializado.

Arthur se sintió tan halagado por el interés que Goethe manifestaba por él que colaboró con pasión en los experimentos a los que lo invitaba, y tanto se implicó en el estudio de la descomposición de la luz y la percepción de los colores por el ojo humano que, una vez hubo partido de Weimar, ya instalado en Dresde a comienzos de 1815, su exceso de celo e interés lo condujeron a componer en pocos meses un breve tratado que tituló *Sobre la vista y los colores*.[25] Con su mejor intención, al terminar el manuscrito, Schopenhauer se lo envió a Goethe anunciándole que la obra que le remitía ataba los cabos que quedaban sueltos en la suya; que él, Schopenhauer, había dado con la explicación última de cómo se forman los colores, además de establecer los principios de la percepción que rigen el sentido de la vista, problemas que Goethe había sabido plantear en su obra sobre los colores, pero que dejaba sin resolver.

Transcurrieron dos meses desde el envío del manuscrito y Schopenhauer escribió a su maestro mostrándose impaciente y rogándole que le diera una respuesta. Goethe contestó con evasivas, asegurándole que lo leería y que le enviaría los comentarios pertinentes; pero con ello sólo consiguió mantener en vilo al joven autor durante otro extenso período de tiempo. Después de varias misivas, Schopenhauer tuvo que desistir de recibir los esperados elogios y las observaciones prometidas. Escribió al gran hombre con aire de reproche: «Sé con absoluta certeza que yo he formulado la primera y verdadera teoría de los colores, la primera hasta donde llega la historia de las ciencias; también sé que llegará un día en que dicha teoría será aceptada universalmente y que se enseñará a los niños en las escuelas ya sea asociando mi nombre al honor de su descubrimiento o al nombre de algún otro que

[25] *Ueber das Sehn und die Farben.*

también descubrió la misma teoría o que me la robó». Le aseguraba que lo único que le había movido a investigar en aquel campo era el «amor a la verdad», el principal aliciente para quien se dedique a la filosofía, pues «el valor de no guardarse ninguna pregunta en el corazón es lo que hace al filósofo».[26]

En la primavera de 1816, Schopenhauer envió a Goethe el tratado sobre la vista y los colores impreso; al igual que la tesis doctoral, era una edición financiada por él mismo. Pero en lugar de las esperadas alabanzas sólo recibió más evasivas por parte de Goethe, quien parecía haber perdido todo interés por una obra suya fracasada, tal y como fue la voluminosa *Teoría de los colores*, y parecía negarse a reconocer que aquel joven discípulo lo había superado. De manera que lo que pudo haber sido una fructífera colaboración entre ambos en el mundo de la ciencia terminó por parte de Goethe con un irritante: «envíe noticias suyas de vez en cuando».[27] A pesar del disgusto, Schopenhauer nunca rompió con aquel admirado e imposible mentor ni tampoco dejó de enviarle noticias «de vez en cuando».

De aquel mismo período de estancia en Weimar durante la primavera de 1814, en el que Schopenhauer comenzó a interesarse por los estudios científicos de Goethe, proviene su provechoso encuentro con el orientalista Friedrich Majer. Este erudito fue quien le descubrió la antigua filosofía védica de la India y, en concreto, el *Oupnek'hat*, la traducción latina —hecha del persa— de cincuenta *Upanisad* debida al orientalista francés Anquetil Duperron. Schopenhauer compró esta obra en cuanto abandonó Weimar; los dos gruesos tomos lo acompañarían el resto de su vida.

En esa misma primavera de 1814 sobrevino también la ruptura definitiva del filósofo con su madre. Discusiones y riñas múltiples a causa del amigo de Johanna, pero también por otras cuestiones, principalmente económicas, se sucedieron durante la estancia del hijo en la casa materna, hasta que las tormentosas circunstancias empujaron a Johanna a prohibirle que continuase alojado bajo su techo. Una carta colérica fechada el 17 de mayo de 1814 zanjará la relación entre ambos; nunca más volverían a verse después de aquello, aunque al cabo de los años se escribirían alguna otra vez con tono reconciliatorio.

[26] Para ambas citas véase la carta de Schopenhauer a Goethe, fechada el 11 de noviembre de 1815, en *Epistolario de Weimar*, págs. 194-195.

[27] Carta de Goethe a Schopenhauer, fechada el 16 de julio de 1816, en *ibid.*, pág. 222.

> La puerta que con tanto estrépito cerraste ayer tras comportarte con tu madre de manera tan indigna ha quedado sellada para siempre entre tú y yo. [...] No es Müller [von Gerstenbergk] —eso te lo juro por Dios en el que creo— quien te separa de mí, sino tú mismo, tu desconfianza, la censura que ejerces sobre mi vida, y sobre la elección de mis amigos, tu desdeñoso comportamiento para conmigo, el desprecio que muestras por las personas de mi sexo, tu evidente negativa a contribuir a mi felicidad, tu codicia, tu mal humor, al que das rienda suelta en mi presencia sin ninguna consideración hacia mí; esto y mucho más es lo que ha motivado que termines por resultarme odioso del todo y ello es lo que nos separa; si bien no para siempre, sí hasta que retornes a mí en calma y buena disposición. En este caso estaría dispuesta a recibirte con benevolencia; pero si prefieres continuar siendo como eres, no quiero volver a verte jamás. [...] Todo ha terminado entre nosotros. [...] Me has hecho demasiado daño. Vive y sé tan feliz como puedas.[28]

Desde comienzos del año 1808 Schopenhauer disfrutaba de una modesta existencia independiente gracias a que su madre le había entregado la parte de la herencia paterna que le correspondía; con los dividendos periódicos que rentaba la pequeña fortuna heredada, podía permitirse vivir sólo para sus estudios. Tras la ruptura con Johanna se estableció en Dresde, donde continuó con su formación autodidacta; las colecciones de arte y pintura que abundaban en la espléndida ciudad —llamada la «Florencia del Elba»— así como los libros de la Biblioteca Real constituyeron sus motivos de gozo y fueron objeto constante de su estudio. Por fin, en 1818, después de cuatro años de intenso trabajo, concluyó una obra en la que presentaba y fundamentaba un sistema filosófico propio. Por aquel entonces la editorial Brockhaus editaba un libro de viajes de Johanna Schopenhauer y tenía en perspectiva la posibilidad de publicar una novela suya, *Gabrielle*, recomendada por Goethe. Así que cuando el editor Friedrich Arnold Brockhaus recibió una carta del hijo de la escritora ofreciéndole una obra filosófica, se mostró inclinado a hacerle caso.

> Mi obra es un nuevo sistema filosófico —le decía Schopenhauer—, pero *nuevo* en el más genuino sentido de la palabra; no se trata de otra exposición de cosas que ya se saben, sino de una serie de pensamientos abso-

[28] *Epistolario de Weimar*, págs. 182-184.

> lutamente coherentes y que hasta ahora no han visto la luz en ninguna cabeza humana. El libro con el que me he propuesto la ardua tarea de hacer accesibles al público dichos pensamientos ha de ser, según mi firme convicción, fuente y ocasión de varios cientos de libros más.

Y añadía:

> El valor que concedo a mi trabajo es enorme, pues lo considero el fruto de mi existencia entera. [...] La obra lleva por título *El mundo como voluntad y representación, de Arthur Schopenhauer, con un apéndice que contiene la crítica de la filosofía kantiana.*[29]

La vanidad del temperamental Schopenhauer, sus exigencias a Brockhaus en referencia a la publicación de la obra, así como vicisitudes de última hora que retrasaron la impresión del manuscrito provocaron el enfado entre autor y editor. Schopenhauer tachó a Brockhaus de ladrón y éste se negó a leer más misivas insultantes de aquel «perro rabioso». Finalmente el libro vio la luz en diciembre de 1818 con fecha de 1819; era un volumen en cuarto de un grosor inusual para la época: 725 páginas.

Una vez que las últimas galeradas de la obra, corregidas y listas para la imprenta, se entregaron al editor, en septiembre de 1818, Schopenhauer partió a Italia con la intención de permanecer allí varios meses. Con aquel viaje, mitad placer mitad formación, quería tomarse unas largas vacaciones después de los desvelos soportados durante la gestación y redacción de la que él consideraba su «gran obra».

En Italia, además de consagrarse al estudio de las obras de arte de la Antigüedad y el Renacimiento en ciudades tales como Bolonia, Florencia, Roma y Venecia, el «filósofo tudesco» se pavoneaba de su sabiduría entre los artistas y viajeros extranjeros que pululaban por doquier en aquel santuario de peregrinación cultural. En Roma frecuentaba el Café Greco, lugar de reunión de los visitantes foráneos, y en seguida se hizo célebre entre los parroquianos por su arrogancia y heterodoxia: despotricaba contra la religión, contra la patria y los alemanes, hasta que en cierta ocasión lo expulsaron del local a causa del alboroto que provocó al insultar a un grupo de compatriotas.

[29] Carta de Schopenhauer a F. A. Brockhaus, fechada el 18 de marzo de 1818, en GB, págs. 224-225.

El viaje italiano aportó a Schopenhauer conocimientos de otra índole distinta a la de los monumentos y las obras de arte. Como comentó años más tarde a uno de sus amigos, también se consagró al conocimiento de «las bellas».[30] Existen pocos testimonios que constaten alguna de sus aventuras amorosas. Adele Schopenhauer en una carta a su hermano le comentaba: «La amante es rica e incluso de posición, ¿y a pesar de ello crees que querrá seguirte? ¡Para eso haría falta AMOR!».[31] Se cree que estas palabras se refieren a una dama florentina con la que Arthur se relacionó; es todo lo que se sabe. Conocemos algo más de otra amante veneciana: Teresa Fuga. Ella fue la causante de que Schopenhauer desistiera de presentarse al poeta Lord Byron con una carta de recomendación de Goethe. En palabras del propio filósofo:

> Iba yo paseando por el Lido con mi amante, cuando mi *Dulcinea*, presa de gran entusiasmo gritó: *¡Ecco il poeta inglese!* Byron pasó a caballo delante de nosotros y la *donna* no pudo olvidar la impresión durante todo el día. Entonces decidí que no entregaría la carta de Goethe. Tuve miedo de los cuernos.[32]

Mientras transcurrían estas aventuras italianas, una muchacha de Dresde daba a luz una niña que murió al poco de nacer; se cree que el padre era Schopenhauer.

Por fin apareció en Alemania *El mundo como voluntad y representación*. Schopenhauer había encargado algunos ejemplares de lujo para regalar y uno lo destinó a Goethe. Adele escribió a su hermano desde Weimar comentándole que la nuera del poeta, Ottilie, le contó que su suegro hojeó el libro con «enorme interés» y que en seguida le había dicho que «era bueno». Unos días después continuó leyendo el libro y elogiando la claridad de su estilo; aseguraba que tenía intenciones de escribir al autor dándole su opinión cuando lo terminara. A Schopenhauer le alegró mucho la carta de su hermana, pero también en esta ocasión esperaría en vano las palabras y el apoyo de Goethe.

Tampoco llegaron noticias de las ansiadas reacciones que tamaña obra debería haber provocado en Alemania, y es que, en lugar de con-

[30] G, pág. 133.

[31] Carta de Adele Schopenhauer a su hermano Arthur fechada el 22 de mayo de 1819, en *Die Schopenhauers* [Los Schopenhauer. Recopilación de cartas entre los miembros de la familia], Zurich, Haffmans Verlag, 1991, pág. 284.

[32] G, pág. 220.

vertirse en un éxito de ventas inmediato, como imaginó Schopenhauer, el libro pasó desapercibido; apenas se vendieron unos pocos ejemplares.

Otra noticia de distinta índole lo sacudió mientras regresaba de Italia a Alemania: la quiebra de la empresa comercial Muhl, de Dantzig, en la que los Schopenhauer tenían invertida su fortuna. El revés económico trajo graves consecuencias para Johanna y Adele, que se vieron obligadas a reducir gastos y vivir con austeridad. Con el tiempo su situación financiera mejoró gracias a que la madre del filósofo pudo añadir a los menguados intereses de su extinta fortuna familiar las ganancias que le proporcionaban sus escritos: relatos, reseñas, novelas y libros de viajes. Johanna Schopenhauer se convirtió en una de las primeras escritoras profesionales de Alemania; su fama acrecentó durante la época Biedermeier y, al final de su vida, en 1838, sus *Obras completas* publicadas por la editorial Brockhaus ocupaban 24 volúmenes.[33]

La pérdida financiera de Schopenhauer fue menor que la sufrida por su madre y su hermana, pues el capital que tenía invertido en la casa Muhl constituía sólo una octava parte de su fortuna; además, negoció osadamente con el empresario para obtener compensaciones por las pérdidas: «Soy filósofo, pero no un necio», escribió a Muhl. A lo que también añadió: «Como decía Kant: "debes, luego puedes", es decir, o paga usted la deuda por las buenas o se la reclamaré judicialmente».[34] En definitiva, consiguió que el comerciante se aviniera a restituirle poco a poco el débito, con lo que pudo salvar hasta los dividendos que le correspondían por la cantidad invertida inicialmente, una pequeña parte de la herencia que le legó su padre, gracias a la cual Schopenhauer podía permitirse el lujo de vivir «para» la filosofía y no «de ella», tal y como, en su opinión, era propio de todos los «filosofastros» que en aquella época enseñaban en Alemania.

Sinsabores de la existencia

El revés de la casa Muhl amedrentó a Schopenhauer y le hizo temer por su seguridad económica; así que en cuanto regresó de Italia con-

---

[33] De Johanna Schopenhauer contamos en español con el relato *La nieve* [traducción, introducción y posfacio de L. F. Moreno Claros], Cáceres, Periférica, 2007.

[34] Carta de Schopenhauer al banquero A. L. Muhl, fechada el 1 de mayo de 1821, en GB, pág. 69.

vino en que era el momento adecuado para intentar ganarse la vida como docente universitario.

En 1819 envió su currículum vitae al decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Berlín solicitando que se le permitiera habilitarse en aquella universidad y obtener la *venia legendi*, la licencia oficial para impartir clases. El prolijo documento autobiográfico concluía con estas palabras: «Habiendo albergado hasta ahora únicamente deseos de aprender, hoy me domina el anhelo de enseñar».[35]

El 23 de marzo de 1820 se celebró en Berlín la prueba de habilitación. Entre los profesores presentes en el tribunal de examen se encontraba Georg Wilhelm Friedrich Hegel, por aquel entonces el catedrático más célebre de Alemania, y por cuya filosofía Schopenhauer no sentía el más mínimo aprecio. El autor de *El mundo como voluntad* solía contraponer la claridad de su libro a los escritos de Hegel y demás representantes de la corriente del «idealismo alemán»: Fichte y Schelling, entre los más sobresalientes. Schopenhauer se mofaba de estos tres pensadores tachándolos de «filósofos de pega», de urdidores de teorías que eran un «galimatías ininteligible». Tras una pequeña discusión académica con Hegel referente a una pregunta capciosa que éste le formuló y de la que Schopenhauer supo salir airoso, se le concedió el permiso para impartir clases en la Universidad de Berlín.

En marzo de 1820, a comienzos del semestre de verano, el recién habilitado docente pronunció su lección inaugural en latín bajo el título de *Declamatio in laudem philosophiae*, un «elogio de la filosofía». Aprovechó la ocasión para exponer en público su visión crítica de la filosofía académica dominante en su época: el idealismo de corte hegeliano, de verbo profuso y enmarañado, al que ya nos hemos referido. «La filosofía actual está *prostituida* —afirmaba Schopenhauer—; plagada de conceptos oscuros y palabras vanas, se aleja de los problemas que verdaderamente preocupan al ser humano.»[36] Él se presentaba ante el claustro universitario como un Don Quijote intelectual que resolvería el entuerto al restaurar en las cátedras la filosofía verdadera.

Para ese mismo semestre de verano el nuevo docente anunciaba el programa completo de sus lecciones bajo el título de *Filosofía exhaustiva o doctrina de la esencia del mundo y del espíritu humano*. Divididas en cuatro extensos apartados, las lecciones trataban de gnoseología o

---

[35] «Currículum vitae», pág. 264.
[36] «*Declamatio in laudem philosophiae*», en VN, 1984, vol. 1, pág. 58.

teoría del conocimiento y de la naturaleza, de la ética y la estética, tal y como ya lo había expuesto en *El mundo como voluntad y representación*. En cuanto a las horas elegidas para dar sus clases solicitó que fueran «las mismas a las que el profesor Hegel imparte su curso general», un deseo que albergaba incluso desde meses antes de ser admitido como docente.[37] Con semejante treta confiaba en atraerse a los alumnos de Hegel, algo que no logró, pues apenas se matricularon cinco estudiantes en el primer semestre, y más adelante se quedó sin ninguno, mientras que el aula de Hegel rebosaba de alumnos e incluso de un público ajeno a la universidad, nutrido por funcionarios y hasta militares. El testarudo Schopenhauer continuó durante diez años más anunciando sus lecciones en los programas semestrales universitarios (el último data del semestre de invierno de 1831-1832), siempre con idéntico resultado; y mientras residió en la metrópoli germana nunca dejó de presentarse como «profesor de la Universidad de Berlín».

Ni sus clases atrajeron a los estudiantes ni su obra gozó de lectores. En la prensa especializada aparecieron un par de recensiones de *El mundo...* amañadas por el editor, que no favorecieron a la obra, pues tacharon la filosofía allí expuesta de «deudora de la de Fichte», así como de «spinozista e idealista», y enfurecieron sobremanera a Schopenhauer. Aun así continuaba creyendo en el valor de su obra, por ello estaba dispuesto a aguantar firme hasta que fuera reconocida:

> He vivido para escribir mi libro; de manera que con ello he completado y afianzado el 99% de la tarea que me propuse y debía realizar en este mundo; lo demás es secundario, lo mismo mi persona que su destino. Conozco bien el poco caso que se le hace a mi libro, pero sé igual de bien que esto no durará siempre; el metal del que estamos hechos mi libro y yo no abunda en este planeta, se le pondrá a prueba y resistirá [...], e incluso diez años más de ninguneo no me volverán majareta.[38]

Apenas establecido en Berlín, Schopenhauer conoció a la joven Carolina Medon, una corista del teatro de la ópera que en seguida se convirtió en su amante; llegó a tener intenciones de desposarla al conside-

[37] Carta de Schopenhauer a August Boeck, fechada en Berlín el 31 de diciembre de 1819, en GB, pág. 55.

[38] Carta de Schopenhauer a Friedrich Ossan, fechada en Berlín el 20 de abril de 1822, en *ibid.*, pág. 83.

rar que, presentarse en sociedad como un hombre casado, contribuiría a otorgarle mayor respetabilidad burguesa entre sus colegas de la universidad; pero Carolina no era la persona idónea y con ella no cabía la posibilidad de formar un hogar. Ambos tuvieron serias desavenencias debidas a celos e infidelidades; él acabó abandonándola en la primavera de 1822 para partir otra vez a Italia, como veremos. A los pocos meses de la ruptura, la mujer dio a luz un hijo cuyo padre no era el despechado filósofo.

A la falta de alumnos, las desavenencias sentimentales y, en general, al poco aprecio que Schopenhauer sentía por la «árida» Berlín hubo de añadirse un incómodo incidente: la riña del filósofo con una costurera en una tarde del mes de agosto de 1821. Mientras éste esperaba nervioso la llegada de su amante, en el descansillo de la escalera, frente a su puerta, un grupo de comadres charlaba sin cesar. Schopenhauer las increpó para que se marcharan y ante la reticencia de una de ellas la zarandeó con violencia. La mujer perdió pie y cayó rodando por la escalera; se llamaba Louise Marquet y lo denunció por injurias y lesiones. El «proceso Marquet» duró hasta 1826, cuando por fin la costurera y su abogado lograron que se condenara al agresor a compensarla con el pago trimestral de una pequeña pensión vitalicia. Los avatares del proceso —en un principio, favorable al acusado— lo amargaron durante varios años, al considerarse víctima de una injusticia.

En la primavera de 1822, hastiado de sus problemas y creyendo zanjado el asunto de las injurias a la vecina —que no había hecho sino empezar—, decidió viajar de nuevo a Italia. Aunque en principio preveía una larga estancia apenas pudo disfrutar de un año idílico en la nación amada —«El Dorado existe sobre la tierra: ¡Italia!», escribía a su amigo Ossan en octubre de 1822—. Mientras se hallaba en Florencia, un giro inesperado del proceso Marquet lo obligó a regresar a Berlín. Al llegar a Munich cayó enfermo de gravedad (hemorroides con fístula y sordera progresiva entre otros achaques) y tuvo que pasar una larga temporada de convalecencia en la capital bávara. Curas en diversos balnearios y ocho meses de estancia en Dresde le devolvieron la salud, pero al regresar a Berlín se le había agriado el carácter aún más de lo que en él era habitual. Según manifestaciones propias, «los sufrimientos padecidos y la melancolía subsiguiente» contribuyeron a dotarlo de una especie de «sexto sentido» que le inducía a permanecer en soledad. En unos apuntes autobiográficos inéditos y de los que sólo se han conservado algunos fragmentos escribió:

> Conforme maduraba fui volviéndome sistemáticamente insociable y me propuse pasar el resto de esta efímera existencia dedicado por entero a mí mismo, así como desperdiciarla lo menos posible con esas criaturas a las que sólo la circunstancia de que caminan con dos piernas les da derecho a creerse mis iguales.[39]

Nada querría saber Schopenhauer en años sucesivos de la mayoría de los seres humanos, a los que consideraba «productos fabricados en serie por la Naturaleza».

Así, empantanado en la soledad, despreciando a unos semejantes que en modo alguno podían medirse con él en altura intelectual, Schopenhauer se sentía reconfortado aferrándose al orgullo por su obra:

> Cuantas veces me sentía desdichado [...] fue por haberme creído otro distinto del que soy, de cuyas desgracias me lamentaba; por ejemplo, un profesor que nunca llegará a ser catedrático y que no tiene alumnos; o un hombre del que habla mal un filisteo o del que chismorrea una comadre; o el acusado en un proceso por injurias; o el amante del que nada quiere saber la muchacha de la que se ha encaprichado; o el paciente al que su enfermedad recluye en casa; u otra persona cualquiera atormentada por miserias semejantes. Pues bien, yo no he sido ninguno de éstos; conforman un tejido que me es ajeno y que como mucho sirvió para que se confeccionase un frac que sólo me he puesto unos momentos y que en seguida cambié por otro. Entonces ¿quién soy yo de verdad? Pues ése que ha escrito *El mundo como voluntad y representación*, el que ha dado una solución al problema de la existencia tal que deja obsoletas a todas las precedentes, y que en cualquier caso habrá de ocupar a los pensadores futuros durante los siglos venideros. ¿Quién podrá disputarme este mérito?[40]

Al llegar a Berlín, se reconcilió con Carolina; más adelante ésta daría a luz un niño muerto, cuyo padre era Schopenhauer. Éste continuó anunciando sus lecciones en la universidad con el mismo resultado de antaño. Buscando nuevas maneras de darse a conocer, y como buen políglota que era (entendía y hablaba italiano, francés, inglés y hasta español), el frustrado docente quiso probar suerte con la traducción. Se ofreció para traducir al inglés la *Crítica de la razón pura* u otras obras de Kant,

---

[39] A. Schopenhauer, «*Eis eautón*» [Sobre mí mismo], 12, en HN, vol. IV, t. 2, pág. 111.

[40] *Ibid.*, pág. 109.

así como para trasladar al alemán las obras de Hume. A uno de los editores británicos a los que se dirigió en perfecto inglés le comunicaba:

> Por lo que yo supongo transcurrirá un siglo entero antes de que suceda otra vez lo que debido a una feliz casualidad acontece ahora dentro de mi canosa cabeza: que coincidan en un solo cerebro tanto conocimiento del idioma inglés y tanto conocimiento de la filosofía kantiana.[41]

El editor no estuvo a la altura de oferta tan suculenta y la rechazó. Schopenhauer le propuso traducir obras de Goethe al francés, y también de uno de sus escritores predilectos: Baltasar Gracián. En referencia a este último autor le anunciaba que aunque consideraba *El criticón* su «libro favorito» y le hubiera gustado traducirlo al alemán, encontraba más idónea para el éxito de las ventas otra obra emblemática del jesuita aragonés: *Oráculo manual y arte de prudencia*.

Tradujo al alemán 50 reglas de las 300 del original y se las envió como muestra al nuevo editor de la casa Brockhaus. En la carta adjunta (fechada el 15 de mayo de 1829) le aseguraba que aquel «libro excelente» tendría una estupenda acogida entre la gente joven debido a que su tema, «la sabiduría mundana o el arte de saber vivir, interesa a todo el género humano». Los honorarios que Schopenhauer pedía eran elevados y Brockhaus desestimó la oferta. Ello no fue obstáculo para que el filósofo terminara por su cuenta la traducción de las 300 reglas gracinianas.[42] A la par que traducía las reglas que Gracián propone para desenvolverse en la vida y en la sociedad, Schopenhauer anotaba ideas y componía sus propios aforismos con intención de compilar su particular prontuario sobre el arte de saber vivir. En su legado manuscrito [HN] se hallaron interesantes esbozos como los dedicados al arte de la discusión o «dialéctica erística», así como una recopilación de reglas de «sabiduría mundana».[43] Son tratados inconclusos, esbozos que más adelante servirían a Schopenhauer para la

[41] Carta de Schopenhauer «*To the Autor of Damiron's Analyse*», fechada en Berlín el 21 de diciembre de 1829, en GB, pág. 120 (versión original de la carta en inglés) y pág. 662 (en alemán).

[42] En el legado manuscrito se encontraron las reglas pulcramente ordenadas y en brillante alemán. Uno de los más fieles discípulos de Schopenhauer, Julius Fraundstädt, publicó la traducción en 1862 como volumen independiente bajo el título de *Had-Orakel und Kunst der Weltklugheit*; en la actualidad esta traducción continúa editándose en Alemania y es elogiada con el atributo de «clásica».

[43] El filósofo italiano Franco Volpi las recopiló y publicó bajo el título *El arte de ser feliz*.

elaboración de un extenso capítulo integrado en el primer tomo de *Parerga y paralipómena*: «Aforismos sobre el arte de saber vivir», pero que suele editarse de manera independiente como libro autónomo.

En 1830, Schopenhauer revisó su trabajo de juventud sobre la teoría de los colores; volvió a escribirlo esta vez en latín y lo publicó bajo el título de *Theoria colorum physiologica*; la obra cosechó elogios entre algunos expertos, y de este modo obtuvo al menos una satisfacción por sus desvelos. Por lo demás, y en lo que respecta a su sistema de metafísica, llevaba unos años ampliándolo con el estudio de diversas ciencias, así como de las obras de autores relevantes del materialismo, tales como los franceses Helvetius y Cabanis, entre los más sobresalientes, cuyas teorías iban influyendo en su sistema filosófico, que terminaría de pulir en apenas una década.

En el año 1831 murió Hegel a consecuencia de una epidemia de cólera que asoló Berlín. Apenas brotó la epidemia, Schopenhauer tuvo un sueño «premonitorio» que le conminó a marcharse de inmediato so pena de perecer víctima de la enfermedad. Después de una breve estancia en Mannheim y otra en Frankfurt, en 1833 estableció su residencia en esta última ciudad, donde habría de pasar los veintinueve años que le quedaban de vida.

El «sabio» de Frankfurt

La infelicidad y la soledad indujeron a Schopenhauer a restablecer el trato con su familia: con su madre lo había roto por completo desde el ultimo año que pasó en Weimar, en 1814; con Adele había mantenido alguna correspondencia ocasional, pero durante poco tiempo más. Una carta de Johanna tras la reconciliación con el hijo revela el estado de éste en 1832: «Tu enfermedad me preocupa, tienes que cuidarte; pero ¿en qué consiste exactamente tu mal? ¡El cabello gris! ¡Una larga barba! Me resulta imposible imaginarte así... Dos meses en tu cuarto, sin ver a nadie; eso no está bien, hijo mío, y me apena; al ser humano no le es lícito ni puede aislarse de esta manera sin desmoronarse en alma y cuerpo».[44]

[44] Carta de Johanna a su hijo, fechada en Bonn el 10 de marzo de 1832, en *Die Schopehauers. Der Familien-Briefwechsel von Adele, Arthur, Heinrich Floris und Johanna Schopenhauer* [Los Schopenhauer. Epistolario familiar de Adele, Arthur, Heinrich Floris y Johanna Schopenhauer], ed. de Ludger Lütkehaus, Zurich, Haffmanns, 1991, pág. 337.

En el cuaderno donde Schopenhauer anotaba observaciones referentes a sí mismo, el ya citado *Eis eautón*, se refería a su estado misantrópico de este modo:

> Durante toda mi vida me he sentido terriblemente solo, y siempre suspiré en lo más hondo de mi corazón: «¡Dadme un ser humano!» (Schiller, *Don Carlos*, III, v. 2808). En vano. He continuado solo. Pero sinceramente puedo decir que no ha dependido de mí; a nadie aparté de mí, a nadie que en espíritu y corazón fuera un ser humano alejé de mí. Sólo he encontrado gnomos miserables limitados de cerebro, mal corazón y viles sentimientos; a excepción de Goethe, Fernow, F. A. Wolf y pocos más, todos ellos mayores que yo, de veinticinco a cuarenta años. [...] Muy pronto fui consciente de la diferencia que existía entre yo y los demás hombres, pero pensé: «Primero aprende a conocer a cien y después hallarás a alguien afín»; y más adelante: «Pues seguro que entre mil acabarás hallándolo»; y, después: «Pues tendrá que aparecer aunque sea entre muchos miles». Finalmente llegué a la conclusión de que la Naturaleza es infinitamente avara y que debo cargar con *the solitude of Kings* (Byron) con dignidad y paciencia.[45]

Schopenhauer disfrutó de la «soledad de los reyes» en un cómodo retiro burgués en Frankfurt durante el resto de sus días; le aguardarán unos años en los que poco a poco le sonreirá la fama que hasta entonces se le había resistido.

En 1835 escribió a Brockhaus interesándose por las ventas de *El mundo*. El editor le respondió que «para obtener algún beneficio en aquel negocio» había destinado el monto de los ejemplares no vendidos (casi el total de la edición) a maculatura, es decir, al reciclaje de papel.

Schopenhauer no se desanimaba. Siempre convencido de la verdad de sus teorías y empeñado en difundirlas, en 1836 publicó por su cuenta y en otra editorial el tratado titulado *Sobre la voluntad en la naturaleza* [WN], un escrito con el que demostraba lo bien que concordaba la «verdad» de su teoría fundamental con ejemplos extraídos de las «ciencias empíricas». Valoraba en mucho este libro, pues según observación propia «expone de manera exhaustiva el núcleo de mi metafísica, el *nervus probandi* del asunto, mejor que en ninguna otra parte».[46]

---

[45] «*Eis eautón*», 22, en HN, vol. IV, t. 2, págs. 116-117.

[46] Carta de Schopenhauer a Johann Eduard Erdmann, fechada en Frankfurt el 9 de abril de 1851, en GB, pág. 261.

En la introducción a la obra mantenía su declaración de principios hostiles a la «filosofía del presente»; es decir, la inaugurada por Hegel con su «filosofía del sinsentido absoluto». La suya, en cambio, debía considerarse como la «filosofía del futuro», ya que aunque hasta la fecha se la ninguneaba «la verdad no tiene prisa y puede esperar», aseveraba.

En 1837 escribió a los profesores Karl Rosenkranz y Wilhelm Schubert, curadores de una edición definitiva de las obras de Kant, recomendándoles que publicasen la primera edición de la *Crítica de la razón pura* junto a la segunda edición de esta obra. Schopenhauer sostenía que la primera edición revelaba el verdadero espíritu de aquel libro «el más importante jamás escrito en Europa»—, falseado en la segunda, menos clara al estar embrollada con las correcciones que Kant había incluido por miedo a pasar por «berkeleyano e idealista absoluto».

Ambos editores aceptaron las razones, y que desde entonces es tradición publicar la más importante de las críticas kantianas señalando las diferencias existentes entre las dos ediciones con las letras (A) y (B). Rosenkranz, un aventajado discípulo de Hegel, elogió la perspicacia filosófica de Schopenhauer y éste encontró en ello indicios de que su suerte llevaba trazas de mejorar.

Ese mismo año de 1837, la Real Sociedad Noruega de las Ciencias convocó un premio filosófico. Se trataba de responder con un opúsculo a la pregunta de si es posible fundamentar desde la conciencia la libertad de la voluntad humana. Schopenhauer escribió un extenso tratado titulado «Sobre la libertad de la voluntad humana». Ganó el primer premio que se falló en 1839. Se le concedió una medalla de oro y lo nombraron miembro de dicha sociedad científica. Poco después participó en otro concurso del mismo estilo, esta vez convocado por la Real Sociedad Danesa de las Ciencias. Había que responder a la pregunta sobre «el fundamento de la moral». Bajo este mismo título presentó un opúsculo más extenso aún que el anterior, pero esta vez no le otorgaron el premio, a pesar de ser el único participante: al jurado le disgustó que se excediera en su respuesta y no le hizo gracia el desprecio con que aquel autor casi desconocido trataba a los demás filósofos contemporáneos, acreditados por el cuantioso público que los respetaba.

Schopenhauer se ofendió mucho por no obtener el premio. En 1841 publicó ambos opúsculos —el «galardonado» y el «no galardonado»— en un solo tomo bajo el título de *Los dos problemas fundamentales de la ética*. La casa editorial elegida fue Suchsland, de Frankfurt, cuyo director se avino a imprimir el libro a condición de no

desembolsar honorarios al autor. Los prólogos a la primera y segunda edición de esta obra son un dechado de furia dirigida contra los académicos que no lo habían premiado: «Si esos señores del jurado se empeñan en convocar concursos de preguntas, antes deberían haberse agenciado una buena porción de entendimiento, al menos el necesario para moverse por el mundo sin cometer errores». Tampoco se retraía al atacar a Hegel y demás «filosofastros»: si la Academia Danesa debía premiar a tipos así de «descerebrados», nada mejor se merecía dicha institución.

El tratado *Sobre la voluntad en la naturaleza*, al igual que los trabajos de ética, se nutría en parte de las amplias reflexiones y anotaciones que Schopenhauer había consignado a lo largo de los veinticuatro años transcurridos desde que viera la luz su obra principal. Durante esos años su interés se centró en diversos estudios de disciplinas variadas, tales como la historia de la filosofía, mineralogía o historia del arte, la historia y los fundamentos de las diversas religiones o la anatomía comparada. De manera que a esas alturas se hallaba más que dispuesto para lanzarse a cumplir un sueño largo tiempo acariciado: publicar una segunda edición de su obra capital. La idea consistía en revisar el único tomo de la malograda primera edición, en el que exponía la intuición fundamental que sostenía toda su filosofía, y añadirle un segundo volumen que contendría «escritos complementarios», merced a los cuales reforzaría dicha intuición ejemplificándola y dotándola de mayor consistencia. Con un número de páginas casi idéntico al del primer tomo, el segundo se dividía en cincuenta capítulos, algunos de los cuales constituyen verdaderos opúsculos independientes, como el dedicado a la sexualidad humana o a la permanencia del alma tras la muerte.

> Este segundo volumen aventaja considerablemente al primero, relacionándose con aquél lo mismo que el esbozo con el cuadro terminado. Lo supera en esa profundidad y riqueza de pensamiento y conocimiento que sólo puede ser fruto de una vida entera consagrada al estudio y la reflexión. En cualquier caso es lo mejor que he escrito.[47]

Tras arduas negociaciones, primero con el viejo editor Brockhaus y luego con su sucesor, la célebre editorial publicó de nuevo *El mundo como voluntad y representación*, esta vez en dos gruesos tomos; el prime-

[47] Carta de Schopenhauer a Brockhaus, fechada en Frankfurt el 7 de mayo de 1843, en GB, pág. 195.

ro de 600 páginas y el segundo de 650. Schopenhauer renunciaba a cobrar honorarios de esta nueva edición de 500 y 750 ejemplares respectivamente por tomo; corría el año 1844. Dos años después Brockhaus le escribía: «Permítame decirle que he hecho un mal negocio».[48]

A pesar de las escasas ventas de la obra capital, poco a poco fueron apareciendo algunos lectores seducidos por las ideas de Schopenhauer; algunos de los más afectados le escribieron y se declararon fieles seguidores dispuestos a aprender de él y a divulgar su obra. Nombres como los de Johann August Becker, Friedrich Ludwig Andreas Dorguth, David Asher, Adam von Doß o Julius Frauendstädt quedarán unidos para siempre al nacimiento de la fama filosófica de Schopenhauer en Alemania. La correspondencia conservada del filósofo con cada uno de ellos da testimonio del interés que podían llegar a suscitar sus ideas entre aquellos remitentes tan diversos que se dirigían a él invocándolo como «maestro».

La dulzura de la costumbre

Mientras su filosofía adquiría forma definitiva, y con lentitud pero con firmeza se urdía poco a poco el entramado de su próxima fama, Schopenhauer disfrutaba de unos años de tranquilidad y salud en Frankfurt. Vida apacible tan sólo interrumpida por algunos meses de revueltas políticas en Alemania durante la malograda revolución liberal que estalló en marzo de 1848. El filósofo, conservador a ultranza tanto en sus hábitos cotidianos como en sus tendencias políticas, se asustó mucho al temer que el triunfo de la revolución pudiera privarlo de su adorada fortuna. Nos ha quedado una inolvidable anécdota referente a su comportamiento durante aquellos días de refriegas callejeras, idónea para ilustrar su carácter.

Hallándose en casa, cómodamente instalado y a salvo entre sus libros, lo sorprendió el estruendo de los disparos de fusilería que los revolucionarios dirigían contra las tropas del gobierno desde una barricada situada en las cercanías. De pronto oyó jaleo en la antesala y pensó: «¡Es la *souveraine canaille* que nos asalta!». Al advertir que no se trataba del «populacho revolucionario» que irrumpía para saquear

[48] Carta de Brockhaus a Schopenhauer, fechada en Leipzig el 14 de agosto de 1846, en *Das Buch als Wille und Vorstellung. Arthur Schopenhauers Briefwechsel mit Friedrich Arnold Brockhaus*, 1996, pág. 78.

sus bienes sino de un grupo de soldados que pretendía tomar posiciones en los balcones de las viviendas particulares, Schopenhauer, alborozado, entregó al oficial al mando sus binoculares de ópera a fin de que pudiera observar mejor al enemigo y «afinase la puntería».[49] Tanto le entusiasmó la actuación general de los militares durante el sofocamiento de la revolución, que en su testamento legaría una parte de su fortuna al fondo creado para ayudar a las familias de los soldados muertos o que hubieran quedado inválidos como consecuencia de aquellas escaramuzas.

Schopenhauer era temeroso en extremo; dormía con dos pistolas cargadas al lado del lecho y escondía numerosas monedas de oro en diversos lugares de su casa por si llegaba el caso de una inflación y se esfumaba el valor del papel moneda. Además, escribía todos los documentos relativos a sus finanzas en caracteres griegos para evitar que alguien pudiera curiosear en ellos, a pesar de que en su hogar de soltero sus únicas compañías eran su fiel cocinera entrada en años, Margarethe Schnepps —quien tenía órdenes de dejarse ver lo menos posible—, y su inseparable perrito faldero, *Atma*.

Se ha conservado la crónica de cómo solía transcurrir la vida cotidiana de Schopenhauer en Frankfurt.[50] He aquí cómo eran las jornadas de aquel sabio, a quien sus vecinos pronto aprendieron a respetar pese a lo raro y hasta cómico que les parecía su orgulloso porte, y a su genuina y pedantesca extravagancia.

Fuera verano o invierno, aquel portento de la filosofía se levantaba entre las siete y las ocho de la mañana, y con una esponja «colosal» y agua fría se lavaba de cintura para arriba. «A los ojos, en tanto que el órgano más valioso de los sentidos, les dedicaba un cuidado especial: los bañaba sumergiéndolos abiertos varias veces, pues creía que de esta forma fortalecía extraordinariamente el nervio óptico.» Después se sentaba a tomar el café, que él mismo se preparaba, pues la empleada doméstica tenía orden de no dejarse ver durante las primeras horas matinales, ya que su amo daba gran importancia a la concentración matutina, «cuando el cerebro se asemejaba a un instrumento recién templado». Fresco y bien dispuesto, concentrado en sus pensamientos, pasaba el resto de la mañana trabajando. Una costumbre que cambió

---

49 Carta de Schopenhauer a J. Frauendstädt, fechada en Frankfurt el 2 de marzo de 1849, en GB, pág. 234.

50 Seguimos la crónica según E. O. Lindner y J. Fraunenstädt, *Arthur Schopenhauer. Von Ihm. Ueber Ihm* [Arthur Schopenhauer. De él. Sobre él], Berlín, A. W. Hayn, 1863, págs. 18 y sigs.

en sus últimos años, cuando ya había concluido sus libros y era famoso: entonces recibía a las visitas hacia media mañana. «Era fácil que, dejándose llevar por el calor de la conversación, se olvidase de la hora, así que, al mediodía, aparecía la criada y daba la señal de terminar.» Antes de vestirse para la comida acostumbraba tocar la flauta durante media hora. Solía interpretar piezas de Rossini, cuya música amaba sobremanera; a esa hora y a lo largo de todo el año llegaba a interpretar todas las óperas de este compositor arregladas para flauta; *El barbero de Sevilla* era su predilecta. Repitió ese ritual filarmónico durante toda su vida.

A la una salía a comer. Siempre se sintió orgulloso de tener buen apetito. Nunca quiso saber de dietas y sostenía que Kant y Goethe, sus perennes y venerados modelos humanos, también comían mucho, y que aun así habían sido longevos. Su máxima dietética fundamental consistía en limitarse a mantener equilibrados el gasto de fuerzas y su restitución, por eso jamás dejaba de hacer ejercicio: como mínimo dos horas diarias al aire libre, caminando con presteza, hiciera buen tiempo o diluviara.

Durante las comidas hablaba con gusto, aunque debido a la escasez de compañía adecuada, a menudo debía permanecer en silencio y contentarse con observar a la gente con el ceño fruncido. Se cuenta que hubo un tiempo en que plantaba diariamente una moneda de oro delante de su plato sin que los comensales de las mesas vecinas supieran qué significaba aquello. Al terminar la comida, la recogía y se la guardaba. Finalmente, inducido a revelar el significado de semejante gesto, aclaró que la moneda se la daría a los niños pobres cuando los oficiales sentados en el comedor conversaran «aunque fuera soló una vez, de otra cosa más sustanciosa que sus perros, caballos o mujeres».

Después de comer se marchaba a casa en seguida; tomaba café y dormía una hora de siesta. Empleaba la primera mitad de la tarde en lecturas ligeras. Al atardecer salía a tomar el aire. Por lo general elegía caminos solitarios y sólo cuando el tiempo era inclemente permanecía en los paseos que rodeaban la ciudad. Hasta el último año de su vida su paso mantuvo una elasticidad y una firmeza juveniles. Mientras caminaba acostumbraba golpear de cuando en cuando y con violencia el suelo con su corto y grueso bastón de bambú. A las afueras de la ciudad encendía un cigarro, que fumaba hasta la mitad, pues sostenía que la parte humedecida por la saliva era perjudicial. A veces se paraba, miraba a su alrededor y volvía a apretar el paso profiriendo algunos sonidos inarticulados. Durante estos paseos le gustaba

estar especialmente a solas (Frauendstädt, quien llegó a ser su discípulo favorito, lo acompañaría alguna vez y ello le parecería un signo de gran estima y confianza por parte de Schopenhauer), principalmente porque, siguiendo el ejemplo de Kant, respiraba con la boca cerrada; pero también porque sentía un profundo anhelo de disfrutar en solitario de su trato con la naturaleza, cuya «sublime verdad y consecuencia» le hacían recordar, por oposición, los intrincados recovecos característicos de la sociedad humana, a la que en tan baja estima tenía.

Concluido el paseo vespertino, visitaba el club de lectura. Solía leer *The Times* y otras publicaciones inglesas y francesas. «A los periódicos alemanes, sólo desde que se habían ocupado de él, les dedicaba enorme atención»; antes nunca les había concedido ninguna importancia. Durante la merienda leía las últimas noticias en el *Frankfurter Postzeitung*. Hubo un tiempo, durante sus primeros años en Frankfurt, en el que solía pasar las veladas invernales en conciertos o en el teatro; «pero como su incipiente sordera le agriaba poco a poco esos placeres se limitó a escuchar algunas sinfonías, oratorios u óperas clásicas».

Entre las ocho y las nueve de la noche tomaba la cena, que consistía en algo de fiambre y media botella de vino suave. Por lo general, se sentaba solo; difícilmente entablaba conversación con comensales extraños y consideraba una falta de decoro que un desconocido se sentara a su lado mientras hubiera sitio suficiente en el resto de la mesa. Desde que dejó de oír bien por el oído derecho le resultaba harto molesto que dos personas se dirigieran a él a la vez. Pero si conocía a los comensales o estaba de buen humor, le complacía la conversación en la mesa y cuando ésta giraba conforme a su gusto era capaz de disertar durante varias horas hasta bien entrada la noche; incluso, sin dar la más mínima muestra de cansancio. Cuando carecía de interlocutores, que solía ser lo habitual, se marchaba pronto a casa, encendía una pipa y leía durante una hora. Antes de irse a dormir no era raro que abriese el libro que él llamaba «su biblia», el *Oupnek'hat*, a fin de rezar sus oraciones. «Sobre gustos no hay nada escrito, pero yo no conozco ninguna oración más bella que ésta de los antiguos hindúes: "Que todos los seres vivos se vean libres de sufrimiento".»[51] Fuera invierno o verano dormía poco arropado, cubierto sólo por una manta ligera. Su sueño era profundo y sin interrupciones.

[51] *Die beiden Grundprobleme der Ethik [Los dos problemas fundamentales de la ética]*, en *Sämtliche Werke*, 1988, t. IV, § 19, pág. 236.

La comedia de la fama

El año 1851 inauguró el período que Schopenhauer denominó «la comedia» de su fama. Se lo explicaba así al dramaturgo Friedrich Hebbel:

> Usted habrá visto alguna vez cómo antes de una representación, cuando el teatro se oscurece y está a punto de alzarse el telón, uno de los empleados que encienden las lámparas y que aún permanece ocupado en el proscenio se apresura a esconderse entre bastidores justo en el momento en que sube el telón. Así es como me siento, como ése que va con retraso, como ése que queda por ahí descolgado mientras comienza la comedia de mi fama.[52]

Y es que el viejo «Caspar Hauser de la filosofía» —como él mismo se había denominado en numerosas ocasiones— de repente se vio colmado de atenciones, dado que sus escritos y sus ideas filosóficas impactaron casi de golpe en el público. Aquel éxito tardío y repentino lo originó la publicación ese mismo año de 1851 de otra voluminosa obra —dividida también en dos gruesos tomos— de raro nombre en griego: *Parerga y paralipómena (Parerga und Paralipomena)*, conceptos que pueden traducirse por «fragmentos y retazos o sobras y añadidos». El subtítulo rezaba: «Pequeños escritos filosóficos». Se trata de una colección de ensayos misceláneos sobre diversos temas en los que Schopenhauer hacía gala tanto de su sabiduría filosófica y mundana como de su buen estilo literario. No era una obra concebida para expertos en filosofía sino para un público más amplio.

Schopenhauer se convirtió de la noche a la mañana en un «filósofo para el mundo», en un «pensador popular», dado que *Parerga y paralipómena* fue quizás el libro más vendido de finales del siglo XIX. Se cuenta que, alborozado, exclamaba: «¡Ahora me lee hasta mi barbero!».

El primer volumen de los *Parerga* contenía ensayos que se han hecho célebres y que suelen editarse por separado como libros independientes. Es el caso de «Sobre la filosofía universitaria», una verdadera diatriba contra la filosofía estatalizada y sus representantes, los profesores de esta disciplina. Éstos, escribió Schopenhauer, «se lo pasarán en grande leyéndolo: ¡como si les llovieran bofetadas!».[53] Asi-

[52] G, pág. 308.
[53] Carta de Schopenhauer a J. Frauendstädt fechada en Frankfurt el 16 de octubre de 1850, en GB, pág. 250.

mismo contenía el famoso ensayo «Aforismos sobre el arte de saber vivir», un tratado de eudemonología al que ya nos hemos referido, el cual resume el «arte de la prudencia» de Schopenhauer, inspirado en los grandes clásicos que acuñaron teorías sobre la felicidad, tales como Epicuro, Aristóteles, Séneca, Montaigne o Gracián. Otros dos ensayos, «Fragmentos sobre la historia de la filosofía» y «Ensayo sobre las visiones de fantasmas», llamaron igualmente la atención del público.

El segundo volumen contenía treinta y un capítulos divididos en multitud de parágrafos en los que el autor trataba temas a menudo alejados de la filosofía y que, sin embargo, ocupan la mente de todos: el suicidio, la muerte y la vida eterna; la religión; el amor y la sexualidad; la educación, el sentimiento de lo bello, la atracción por los libros y el pensamiento, así como el cuidado del estilo literario, entre otros asuntos extraídos y derivados en su totalidad de lo ya tratado de manera más *técnica* en la obra capital, en sus dos tomos recién aparecidos.

El éxito de *Parerga* tuvo como consecuencia inmediata que los lectores quisieran leer más libros de Schopenhauer: sus obras anteriores comenzaron a venderse y hubo que editarlas de nuevo. En 1854 se reeditaron *Sobre la visión y los colores* y *Sobre la voluntad en la naturaleza*. En 1859 el ya famoso autor recibió con alborozo una tercera edición de *El mundo*, pero esta vez obteniendo por ella cuantiosos honorarios de Brockhaus; y en 1860 apareció una nueva edición de *Los dos problemas fundamentales de la ética*.

Schopenhauer se granjeó un inusitado respeto entre sus vecinos y conciudadanos, y las universidades comenzaron a tener en cuenta su filosofía, que por fin accedió a las cátedras. La Universidad de Leipzig convocó un premio para quien mejor respondiera a una pregunta sobre «la filosofía schopenhaueriana», y algunos de sus admiradores más fieles escribieron libros para explicar las teorías del «maestro». Dicha filosofía repercutió en el extranjero, sobre todo en Inglaterra y Francia. Por cierto, fue precisamente de las islas Británicas de donde llegó una reseña publicada en la *Westminster Review* alertando al continente de la existencia de un genio alemán superior a cuantos habían existido:

> Muy pocos de nuestros lectores conocerán el nombre de Arthur Schopenhauer. Pero todavía menos sabrán que el oscuro ser al que pertenece este nombre lleva cuarenta años trabajando por el derrumbamiento de todo el sistema de la filosofía alemana construido por los profesionales universitarios de esta disciplina desde la caída de Kant. [...] Y quizá ya

no habrá ningún lector más que sepa que Arthur Schopenhauer es uno de los autores más geniales y dignos de ser leídos del mundo; gran teórico, de cultura, de inagotable fortaleza en la clarificación de los problemas, de lógica estremecedora y consecuencia inexorable.[54]

Durante los últimos cinco años de su vida Schopenhauer se convirtió en un personaje cuya fama atraía a Frankfurt a numerosos visitantes, que a veces sólo se contentaban con estrechar su mano; aunque por lo general, pasaran un buen rato charlando con el filosófico caballero. Algo parecido les había sucedido también a Kant y a Goethe y, ya en el siglo XX, a Heidegger. «Mis obras están pegando fuerte. Europa entera las conoce. Desde *Moscú* y *Upsala* me llegan visitas. Y aún vendrán tiempos mejores: mi fama irá creciendo cada vez más conforme pasen los años según las leyes de un gran incendio. Mis obras habrán de ver innumerables reediciones. De ello no me cabe la menor duda».[55]

Contamos con numerosos y fieles testimonios de aquellas visitas[56] que confirman la forma de proceder de Schopenhauer con sus admiradores. El filósofo «recibía» por las mañanas sentado en su canapé; siempre esperaba al visitante, quien debía haberse anunciado con antelación días antes por escrito, con algún libro en la mano, suyo o de alguno de sus autores favoritos; este libro servía de motivo para comentar su propia obra o la del otro «genio» afín. Al recién llegado solía hablarle alborozado de sus duros comienzos, pero también de la inquebrantable fe que había tenido siempre en que algún día habría de «ser leído» y pasar a la posteridad.

Por lo visto sorprendía gratamente la amabilidad del correcto y anciano caballero, que se mostraba al visitante rodeado de sus iconos y bibelotes: una impresionante estatua dorada de Buda sentado, un busto de Kant y otro de Wieland, así como retratos de Goethe y de Mathias Claudius. Poseía también una colección de estampas de perros enmarcadas y colgadas de las paredes, pues adoraba a estos animales: «Si no existieran los perros preferiría no vivir», sentenciaba. Schopenhauer se había acostumbrado desde su juventud a tener perritos de lanas como mascota. El último fue el ya mencionado *Atma*, al que presentaba a sus visitantes como si se tratara de un miembro de la familia. El animal

---

[54] La historia completa de la célebre reseña se encuentra en W. von Gwinner, 1910, págs. 349-350.

[55] Carta de Schopenhauer a F. A. Brockhaus, fechada en Frankfurt el 22 de septiembre de 1858, en GB, pág. 436.

[56] En G, y en castellano: L. F. Moreno Claros, 2005, «Apéndice», págs. 295 y sigs.

acompañaba siempre a su amo en sus paseos campestres y urbanos, por lo que sus conciudadanos estaban acostumbrados a ver pasar al majestuoso señor de pequeña estatura —que caminaba raudo y siempre con la cabeza muy erguida— escoltado por el faldero que correteaba a su alrededor. Cuando éste se portaba mal, Schopenhauer lo amonestaba tachándolo de «hombre», según el filósofo, el peor insulto para un animalito como aquél.

Al filósofo pesimista le gustaba dejarse retratar, así lo demostraban los numerosos daguerrotipos que adornaban las paredes del gabinete donde recibía, algunos de los cuales se han conservado. Algo más favorecido que en las producciones del incipiente arte fotográfico de la época reprodujeron su voluntarioso rostro los pintores Lutenschütz, Hamel y Goedel en numerosos retratos al óleo. Una joven escultora, Elisabeth Ney, esculpió su busto en mármol.

La salud de Schopenhauer, delicada en sus años mozos y en la edad viril, mejoró durante su década de fama. Poco antes de morir se jactaba de caminar al menos dos horas diarias «con paso elástico» y hasta de bañarse en las frías aguas del Meno en las mañanas de verano. Comía a diario con célebre apetito en el mejor hotel de Frankfurt, el Englisches Hoff. Allí, rodeado de comensales, se explayaba a gusto sobre lo divino y lo humano: exasperaba a muchos y sorprendía a todos con su petulancia y su autosuficiencia; una reacción que todavía hoy provocan sus escritos en muchos lectores.

La muerte le llegó de manera inesperada tras unos leves achaques que no dejaban entrever tan tajante final. El 21 de septiembre de 1860, después de desayunar, lo encontraron muerto sentado plácidamente en un sofá: una neumonía había acabado con su vida.

LA FILOSOFÍA DE SCHOPENHAUER

El filósofo pesimista o la negrura de la existencia

Una de las sentencias más célebres de Schopenhauer es la que reza: «Toda vida es sufrimiento»; sin demasiada exageración podemos afirmar que ella sola constituye el sucinto resumen de lo que comúnmente se conoce de su pensamiento. Fernando Savater suele citar a menudo una curiosa observación de André Gide: «Pobre del autor cuya obra no pueda ser condensada en una sola frase: nunca será entendido del todo», que referida al caso de Schopenhauer parece dicha

a propósito; él mismo manifestó siempre que su filosofía se condensaba en un único pensamiento y que éste formaba un todo muy versátil que podía ser contemplado desde distintos puntos de vista; lo veremos más adelante. De momento, si nos quedamos con la referida sentencia sobre el sufrimiento nos damos de bruces con la intención inicial que guió a Schopenhauer por el camino de la filosofía: su sorpresa ante el dolor y las miserias de la existencia.

Nietzsche definió a quien fuera su maestro de juventud como «el único moralista serio de nuestro siglo». Una afirmación exaltada con la que el autor de *Zaratustra* reivindicaba la lucidez de Schopenhauer al instaurar como base de sus reflexiones filosóficas el hecho constatado e ineludible del sufrimiento real de los seres vivos en un mundo al que considera, según la tradición cristiana platónico-agustiniana, «un valle de lágrimas». Como Heráclito, también él aparece en la historia de la filosofía cual otro filósofo gruñón, enfadado con la existencia por ser tal como es, porque tras el cúmulo de bellezas que nos ofrece, oculta la corrupción y el paso del tiempo, que todo lo desvanece y marchita.

Schopenhauer fue duro en sus planteamientos, nada condescendientes con una existencia en la que prevalecen el mal y el sufrimiento; el mundo es un infierno en el que padecen y se atormentan entre sí los seres vivos: plantas, animales y hombres. Por tales afirmaciones se le conoce como el padre del pesimismo, olvidando a menudo que los griegos fueron pesimistas y que él escasamente menciona este término en su filosofía. Con todo y en definitiva, ha pasado a la historia como el «filósofo pesimista» por excelencia. Gran lector de Voltaire, en realidad, su pesimismo es afín al que destila el hilarante *Cándido*, obra dirigida contra la filosofía optimista de Leibniz que ve en este mundo «el mejor de los posibles». Schopenhauer dirá que es «el peor». Igual que el gran Voltaire, también el sabio de Frankfurt ejecuta un lúcido ejercicio de posicionamiento frente a la realidad: hay que valorarla como se merece y lo merecido es poco, apenas queda circunscrito al mundo del arte. Mediante las múltiples manifestaciones artísticas se revelan las bellezas (efímeras) que, a pesar del dolor y la miseria de la vida, también se hallan por doquier en la naturaleza. Revelarlas es tarea del genio artístico; disfrutar de lo bello es un derecho de todo ser humano, pero no olvidemos que la realidad en sí no es la del arte: hay que entender la diferencia existente entre la apariencia y su sustancia. Una cosa es ser y otra parecer, dirá Schopenhauer: para la apariencia queda el placer, para el ser, el sufrimiento.

Matizaciones aparte, lo cierto es que Schopenhauer ha pasado a la historia como pesimista y así quedará. Sus tesis sobre el dolor de la existencia son sustanciosas y llegan a un público amplio que apenas se ocupa de su detallada fundamentación metafísica. Expone la tesis cenital —vida = sufrimiento— con especial vehemencia y plasticidad en el célebre libro cuarto del primer tomo de *El mundo*, concretamente en los parágrafos 57-59, y vuelve sobre ella con profusión en el segundo tomo de los «Complementos» y en varios apartados de *Parerga y paralipómena*.

Entre otros asertos igual de alentadores, el filósofo sostiene que al ser humano «más le valdría no haber nacido», pues la vida no es buena ni amable sino fuente de dolores sin cuento.[57] Que «existir significa padecer» es una verdad comprobable tanto al observar la vida de un hombre como la de cualquier otro ser vivo. El sufrimiento domina la existencia, es lo más real y lo «positivo», lo que es por sí mismo, ya que toda dicha y más aún la felicidad consisten sólo en el alejamiento o la supresión de algún dolor, de manera que el carácter de aquéllas es negativo: se dan únicamente por la negación del dolor, aparecen cuando éste no está, y esto sucede en contadas ocasiones.

De ahí que dicha y felicidad sean estados ocasionales, ficticios; y que el ser humano cometa un error de fondo, un «error innato» que consiste en pensar que ha venido al mundo para ser feliz. Aunque a menudo haya momentos en los que parece que se palpa la felicidad y que ésta es lo más real e inmediato que existe, basta el menor contratiempo para que se esfume y se nos revele su carácter pasajero; entonces su delicia se transmuta en amargura. La experiencia enseña que la aflicción y el dolor rondan nuestras precarias existencias e irrumpen cuando menos lo esperamos, de golpe, como un tiro en medio de un armonioso concierto, o lentamente, cual un germen patógeno que nos carcome sin saberlo.

A quien dijera que, a pesar de todo, los padecimientos y los dolores del mundo se compensan por una idéntica proporción de felicidad, por muy efímera que sea, Schopenhauer le contestaría que compare la intensidad de la sensación del animal que devora vivo a otro con el intenso tormento del que es devorado. Es más, aunque en el mundo sólo sufriera un ser, la hondura de su sufrimiento sería más profunda que cualquiera de los goces experimentados por el resto, y ni la suma de la dicha de todos ellos sería capaz de suprimir aquel pa-

---

[57] WWV I, § 56, final.

decimiento individual. Por tanto, no hay ningún goce ni ninguna felicidad momentánea o duradera que compense la intensidad del sufrimiento esencial del ser vivo.

Basta una sola mirada al mundo para obtener la confirmación de que el dolor es universal. Será suficiente con que cualquiera visite los hospitales y los psiquiátricos; tampoco hace falta mucha perspicacia para advertir el egoísmo innato que promueve la maldad entre los seres humanos: obsérvese la esclavitud a la que se somete a algunas personas —práctica común todavía en América en tiempos de Schopenhauer—, la codicia que hace que unas naciones exploten a otras; en fin, las injusticias de toda clase que cada cual puede constatar a diario. E incluso, entre los seres más satisfechos, aquellos cuyas vidas puede calificarse de placenteras y burguesas, y que todavía no han sido atacadas por las desdichas más elementales, reina el sufrimiento, pues a cualquiera, por anodina que sea su vida cotidiana, lo acosan multitud de deseos por satisfacer que se erigen en motivos principales de su infelicidad cuando no lo asfixian los males más graves; pues «cualquier pequeño azar nos puede hacer del todo infelices; mientras que nada en el mundo puede hacernos totalmente felices».[58] De modo que a cambio de un deseo satisfecho aparecen otros cien por satisfacer; y si alguien pudiera colmarlos todos, entonces pobre de él, pues caería víctima del tedio, del aburrimiento mortal y soberano que convertiría su vida, a la que ya no le queda ningún deseo por satisfacer, en otra tortura de la que sólo se liberaría aferrándose a nuevos deseos. De manera que la existencia humana oscila y se debate entre dos enemigos mortales aunque complementarios: «el dolor y el aburrimiento»;[59] de ahí que cada individuo viva siempre angustiado, nervioso e insatisfecho: tal es su esencia, que lo empuja a ese constante vaivén que lo atormenta: «como entre Escila y Caribdis».

Por si esto fuera poco, la especie humana está amenazada de muerte por las catástrofes sin cuento que la acechan, ya sean de carácter natural o artificial; acosada por toda suerte de enfermedades dolorosas y —lo que quizás es peor— martirizada por el cúmulo de crueldades sin fin que los seres humanos somos capaces de infligir a nuestros semejantes: en definitiva, ***homo homini lupus***, «el hombre es el lobo del hombre», según el aserto de Hobbes, autor al que Schopenhauer admiraba. Así que, dentro del infierno que es este mundo, los condenados al do-

---

58 WWV II, cap. 46.
59 WWV I, § 57.

lor eterno han de soportar además la presencia de otros condenados que, a su vez, se erigen en demonios para hostigar a sus compañeros de penurias. De cuando en cuando surge un «archidemonio» encarnado en la figura de un conquistador —o de un fanático iluminado— que los incita a luchar unos contra otros hasta exterminarse. De manera que la vida humana es siempre penosa y el mundo que habitamos, una «colonia penitenciaria, *a penal colony*, un *ergastérion*, como la denominaron los filósofos antiguos»,[60] donde los condenados padecen sin saber por qué, ya que ni la vida misma ni el dolor tienen sentido, porque no hay un fin ni una meta que premie tanto trabajo y tamaño sufrimiento. El dolor nunca disminuye sino que aumenta insobornable con cada vida nueva que nace merced al humano afán de procrear y perpetuarse, así que más vida significa siempre más dolor.

En cuanto a ese «optimista» que nos conmina a abrir los ojos y a contemplar el mundo más allá de la esfera humana y de sus inhumanos conflictos, elogiando lo hermoso que aparece a la luz del sol, con sus montañas y valles, con sus ríos, plantas y animales, «semejante a una linterna mágica», habría que contestarle que, en efecto, ver esas cosas es hermoso, pero *serlas* es algo bien distinto, pues *ser es padecer*. La naturaleza en general, en apariencia tan bella, y el mundo animal en particular, constatan con feroz evidencia la eterna lucha por la existencia que enfrenta a todos los seres vivos entre sí. Cualquier idílico escenario natural que admiremos de cerca se revela en su interior como «este teatro de seres atormentados y angustiados que sólo subsisten devorándose los unos a los otros, donde cada animal feroz es la tumba viviente de otros mil animales y debe su autoconservación a una cadena de martirios».[61] Así que una mirada optimista y benévola sobre el mundo es absurda, una broma pesada, una manera desalmada y perversa de pensar. Sostener que el mundo es el que es porque está bien que así sea, tal como arguyen los optimistas, supone la mayor de las aberraciones. Schopenhauer, siguiendo a Voltaire, fue contundente al respecto: si el mundo es así se debe a que ya no puede ser peor; siendo tal como es, se mantiene justo en el límite necesario para que continúe existiendo; si fuera todavía más nefasto ya se habría destruido a sí mismo y no existiría. Por lo tanto, «éste es el *peor* de los mundos posibles»;[62] en definitiva, «es el reino del azar y del

[60] *Sämtliche Werke*, vol. 6; PP II, § 156, pág. 321.
[61] WWV II, cap. 46.
[62] *Ibid.*

error, por los cuales está regido sin piedad, tanto en lo grande como en lo pequeño».[63]

Desde tal perspectiva, la más importante de todas las verdades reza que el único propósito de nuestra existencia es llegar al conocimiento de que sería mejor que no existiéramos. Desde un punto de vista moral el mundo es malo, y lo bueno será que desaparezca con su dolor; tal es, en resumidas cuentas, la tesis que intenta explicar y apoyar la filosofía de Schopenhauer, y ello a pesar de que semejante verdad «contraste [mucho] con la forma actual de pensar en Europa»,[64] apostrofa. En esto hace un guiño al budismo —su religión «favorita»— tal y como él lo entendía: la «religión atea», que postula como meta de salvación el regreso a la nada originaria.

Tras este relato de las miserias del mundo —ningún otro filósofo se detuvo nunca en otro tan pormenorizado—, Schopenhauer concluye que si el mundo no fuese algo que, considerado desde un punto de vista «práctico» —moral—, *mejor no debiera existir*, si todo en él fuera como es debido, entonces tampoco su existencia constituiría un problema *teórico* y nadie se habría planteado reflexionar sobre él. Y menos el propio Schopenhauer, quien según su célebre respuesta al interrogante del poeta Wieland de por qué se dedicaba a la filosofía, se consagró al estudio de ésta para reflexionar sobre las incertidumbres y miserias de la existencia, tal y como ya vimos en su biografía.

Schopenhauer sostenía, al igual que Platón y Aristóteles, que la base de la reflexión filosófica es la «perplejidad», el «asombro primigenio» —así traduce el término griego *thaumázein*— provocados tanto por el hecho de que el mundo exista como porque existamos nosotros mismos. Ambos hechos se imponen al intelecto como «enigmas» y constituyen el «problema que ha ocupado incesantemente a la Humanidad más noble en todos los tiempos y lugares, sin darle sosiego alguno».[65] A raíz de semejante asombro, surgen las reflexiones sobre la necesidad o la contingencia del mundo y nos cuestionamos el porqué de su ser y que sea tal como es. Schopenhauer dirá que cuanto más se conocen el mundo y el dolor y el mal que lo pueblan, así como la contingencia de todo lo terreno, la caducidad y la muerte, más se trastoca y convierte el asombro primigenio en «estupefacción dolorosa». «Que el mundo exista y que sea tan desafortunado su existir» es el acicate de la filoso-

---

63 WWV I, § 59.
64 WWV II, cap. 48.
65 *Ibid.*, cap. 17.

fía, que «como la obertura de *Don Juan*, se inicia con un acorde en modo menor». En definitiva, «si nuestra vida no tuviera fin y careciera de dolores, quizás a nadie se le ocurriría preguntar por qué existe el mundo y por qué es precisamente de tal naturaleza».[66]

¿Cómo es posible el mal en el mundo? ¿Por qué existen el sufrimiento y la muerte? ¿Hay posibilidad de anularlos? A Schopenhauer le llamaron poderosamente la atención estas cuestiones, y partiendo de ellas es como mejor se comprenderá su metafísica, una metafísica que es ética a la vez, puesto que pretende desentrañar las razones de lo que no debería ser; por lo demás, sus reflexiones se mantienen siempre dentro de los límites de lo humano, puesto que tan sólo pretende indagar en los problemas que verdaderamente preocupan a la especie. Aun así, veremos que no todo es negación ni negrura en la filosofía de Schopenhauer y que, a pesar de todo lo anterior, también el ser humano disfruta de algunas satisfacciones.

El filósofo metafísico o el desciframiento del enigma del mundo

Resolver «el enigma de la existencia», enfrentarse al misterioso caso de que el mundo existe y explicar su porqué, «descifrarlo», fue la tarea a la que se entregó Schopenhauer desde su juventud, una vez decidida cuál sería su futura profesión: filósofo. Sus razonamientos metafísicos lo condujeron a investigar aquello que los griegos ya buscaron al inicio de la filosofía: qué hay tras los fenómenos y el mundo visible, qué se oculta al amparo de la naturaleza, qué la constituye y posibilita; ¿habrá un sustrato común al todo que nos proporcione su razón, que nos conduzca hasta su raíz más íntima?

Igual que los antiguos filósofos presocráticos, también Schopenhauer quiso buscar el *arjé* o principio originario del universo; su manera de filosofar estaba todavía anclada en la idea de «sistema», la cual sólo se abandonará con Kierkegaard y Nietzsche.

Su certeza básica consistía en sostener que ese primer principio o *arjé* podría descubrirse partiendo de la investigación en el propio mundo, sin salir de él. Es decir, la mayoría de los filósofos asociaban el porqué del aquí y de la existencia a entidades exteriores y extrañas: el infinito, un demiurgo primigenio o Dios. Schopenhauer sostenía

[66] *Ibid.*

que partiendo de la contemplación e investigación del propio mundo habrá de alcanzarse el descubrimiento de qué es eso que lo constituye: el sustrato originario. La respuesta a este enigma debe hallarse en el propio mundo, «ha de proceder de la comprensión del mundo mismo y no de fuera de él», según admitía en la «Crítica de la filosofía kantiana».[67]

En el capítulo 17 del tomo segundo de *El mundo*, uno de los más aleccionadores de la obra, «Sobre la necesidad metafísica en el hombre», Schopenhauer distingue dos tipos de metafísica: la que tiene su confirmación en sí misma y otra que la tiene fuera de sí. El primer tipo se sirve de la reflexión; el segundo, de la creencia. Aquél exige «reflexión, cultura, ocio y juicio», y sólo es accesible a un número «extremadamente limitado de hombres»; mientras que el otro es apto para cuantas personas «prefieren creer a pensar», puesto que dependen de autoridades que las dirijan en sus creencias. En definitiva, con semejante distinción, separa lo que es propio de la filosofía y lo que pertenece a la religión, a la que denomina «metafísica popular».

Su metafísica pertenece al primer tipo, pues pretende encontrar confirmación en sí misma y no fuera de ella; es decir, no apela a la existencia de un agente externo, un dios creador, por ejemplo, como causa del mundo. «Mi metafísica nunca va realmente más allá de la experiencia, lo único que hace es mostrar la verdadera comprensión de lo que yace en ésta.» Por este medio Schopenhauer tratará de explicar el mundo desde dentro, sin abandonar el ámbito de la experiencia, y descifrarlo mediante una explicación que aclare la concordancia de los fenómenos entre sí: su idea básica consiste en buscar la conexión sintética y global de todos los fenómenos, tal como veremos, al seguir la estela dejada primero por Platón y luego por Kant. A propósito del desciframiento del mundo, he aquí un texto revelador:

> Cuando se encuentra un escrito cuyo alfabeto se desconoce, se intenta interpretarlo hasta que se alcanza un posible significado de las letras que nos permita leer palabras inteligibles y frases coherentes. Entonces no queda ninguna duda sobre la exactitud del desciframiento, pues no es posible que la concordancia y la conexión que ha establecido esa interpretación entre todos los signos del texto fueran meramente casuales y que, dando un valor totalmente diferente a las letras, también se pudie-

[67] WWV I.

ran reconocer palabras y frases coherentes. De un modo similar, el desciframiento del mundo ha de llevar su confirmación en sí mismo.[68]

En su afán de descifrar el mundo con una explicación radical que arrojase luz sobre el ser de los fenómenos y las cosas, Schopenhauer se las ingenió para aportar una respuesta contundente al problema de la existencia sin necesidad de ir más allá de ella. «En mi filosofía hay un pensamiento fundamental que se aplica como una clave a todos los fenómenos del mundo», añadirá; dicho pensamiento se acreditará como el «alfabeto correcto» cuya aplicación confiere a todas las palabras y frases un sentido y un significado. «La solución a un enigma es correcta cuando conviene a todo lo que enuncia ese enigma.»

Veremos hasta la saciedad en la obra de Schopenhauer —pues en su afán de claridad se vuelve sumamente reiterativo— que las palabras clave que solucionan el enigma del mundo son «voluntad» y «representación», traducción exacta de los términos alemanes *Wille* y *Vorstellung*.

¿Cómo llegó a dar con estas claves y con la solución del enigma? Tal y como él mismo afirma en varios pasajes de su obra capital, el método que empleó fue bien sencillo: partió de lo más particular y conocido, de lo más individual e íntimo, del interior de su propia persona para buscar en ella alguna certeza inamovible y fundamental sobre la que apoyarse a fin de comenzar a adentrarse con firmeza en el mundo del pensamiento. Su método recuerda al de Descartes, quien, refugiado de una tormenta de nieve en una habitación caldeada, en medio de un crudo invierno, ensimismado en sus pensamientos, descubrió su famoso principio «Pienso, luego existo», y lo instituyó como la base más certera sobre la que apoyar cualquier otra investigación científico-filosófica. Schopenhauer consideraba el aserto de Cartesio, con el que se inicia el pensamiento moderno, «el verdadero punto de apoyo de toda filosofía»;[69] así que no es descabellado establecer ciertas similitudes. Lo mismo que el filósofo galo, también Schopenhauer verá en la introspección y en la vuelta de la mirada sobre sí mismo en busca de certezas evidentes el inicio de su camino filosófico.

Siguiendo el método aludido terminará por constatar que su propia esencia, la esencia más íntima de su ser, es idéntica a la del conjunto del resto de los seres animados e inanimados, e igual a la esencia del uni-

[68] WWV II, cap. 17.
[69] *Ibid.*, cap. 1.

verso entero, que es siempre una y la misma. Dicha esencia será lo que Schopenhauer denomine *voluntad* o el «sustrato metafísico del mundo». Un término que aparece relativamente pronto en los cuadernos de notas del joven que comenzaba a filosofar; *Wille*, «voluntad», remite al verbo alemán *wollen*, «querer». En 1813, poco antes de iniciar la redacción de la primera versión de *El mundo*, Schopenhauer consigna esta significativa anotación: «¡Querer! ¡Una gran palabra! ¡Fiel en la balanza del Juicio Final! ¡Puente entre el Cielo y el Infierno!».[70]

Wille, la voluntad o el querer —e incluso puede traducirse por desear— es la esencia del mundo y de todos los seres; para ser más precisos, esta voluntad equivale a *voluntad de vivir (Wille zum Leben)*. ¿Qué es esta voluntad? Schopenhauer lo explicará en múltiples pasajes de su obra; ahora, grosso modo, adelantamos una somera caracterización.

La «voluntad» es un impulso ciego y universal que sólo quiere sin saber qué quiere porque únicamente es voluntad y nada más que eso. En sí misma carece de conciencia y de conocimiento, de espacio y tiempo, carece de fundamento, de propósito y de límites; tampoco está sujeta a reglas, leyes o principios. Es insondable, y la razón y el intelecto humanos sólo la conocen de manera relativa y modificada; aunque Schopenhauer la denomina «cosa en sí», siguiendo a Kant, tampoco es esto en sentido estricto, ni se trata de un mero concepto abstracto trascendente al mundo. Más adelante entraremos en matices. Lo importante aquí es comprender que la voluntad no es un principio inteligente ni una mente divina que crea y rige el mundo, sino algo completamente distinto.

Es conveniente advertir que con la instauración de semejante concepto Schopenhauer imprimía un giro copernicano a la historia de la filosofía occidental, empeñada desde los tiempos del presocrático Anaxágoras en suponer que la causa o el fundamento del mundo lo constituía una inteligencia superior y omnipotente, y que mediante el uso de la razón podríamos llegar a conocerla. De ahí que Schopenhauer considerase su «antípoda» histórico al mencionado sabio de Clazómenas, ya que éste fue el primero que, en los albores de la filosofía, imaginó la existencia de un principio inteligente y ordenador de todas las cosas: el *nóus* o el «intelecto», «la más sutil y pura de todas las cosas», y asimismo lo más opuesto al concepto de voluntad, la cual no es inteligente, sino todo lo contrario.

[70] HN, vol. 1, § 91, pág. 55.

Nietzsche decía que el mayor logro de Schopenhauer consistió en haber destronado el racionalismo como interpretación del hombre; y será semejante logro precisamente el que catapulte a la actualidad al filósofo pesimista convirtiéndolo, en palabras de Clément Rosset, en «un pensador de primera magnitud».[71]

Aunque «voluntad» es la palabra clave que Schopenhauer necesitaba para solucionar el enigma del mundo, este concepto se queda cojo si no se le añade el otro gran término ya mencionado, tan fundamental como el anterior, que constituye el segundo pilar básico de su filosofía: *die Vorstellung*, la «representación».

Relativamente cercano al pensador escocés George Berkeley y al Kant de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, Schopenhauer sostenía que todo objeto percibido o pensado sólo existe con relación a una «conciencia» que lo percibe o piensa. Las cosas del mundo y la realidad entera son el contenido de la conciencia que se las representa. El mundo no está simplemente aquí o ahí, para que lo veamos y lo percibamos, sino que está aquí o ahí merced a la conciencia de cada individuo, que *lo pone* en esos lugares, dentro de un espacio y de un tiempo que asimismo son aprioris del conocimiento, «condiciones formales» de todo conocer fenoménico, y operantes en la conciencia y no fuera de ella.

La representación es un «fenómeno cerebral»[72] que acontece en la cabeza de los seres con intelecto, los cuales por una parte son voluntad, y por otra, representación; ello remite a que son *cognoscentes* pero también, *volentes*. Voluntad y representación son dos aspectos bien diferenciados de los seres y el mundo y de la realidad entera, aunque ambos confluyen en cada individuo concreto.

Schopenhauer identifica la confluencia de la voluntad y la representación, del conocer y del querer con que el «macrocosmos» esté en el «microcosmos», con la misteriosa posibilidad de que podamos atisbar el universo entero sólo con mirar a cada uno de los individuos que lo pueblan. Schopenhauer denominó a esta unión del conocimiento y la volición, de la representación y la voluntad, «el milagro por excelencia»;[73] y éste será el camino más seguro —cuando no el *único* posible— para descifrar el enigma de la existencia.

---

71 C. Rosset, 2005, pág. 55.

72 Schopenhauer utiliza el término *Gehirnphänomen*, WWV II, «Epifilosofía».

73 *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* [ZG], en *Sämtliche Werke*, t. 1, § 42, pág. 143.

Desde este punto de vista cabe afirmar que junto al cartesiano «pienso, luego existo» —símbolo de la representación—, Schopenhauer bien podría haber formulado un expresivo «quiero, luego existo y sufro» como raíz primordial de su filosofía.

La voluntad y la representación conforman el fundamento del sistema filosófico de Schopenhauer. Comprender dichos conceptos como es debido supone entender el resto de su filosofía; es decir, las extensas partes dedicadas al sistema de la naturaleza, así como las secciones más conocidas y populares de la estética y la ética. Dicha comprensión servirá sobre todo para entender cuál es el fundamento del dolor y del inagotable sufrimiento que reina en el mundo. Y como colofón se comprenderán las opciones que le quedan al ser humano para liberarse de su mísero destino plagado de penas sin cuento, e incluso quedará claro el remedio máximo que aporta el filósofo pesimista para salir de semejante «infierno» de manera definitiva: la receta para hallar la paz y la serenidad plenas.

«Fruto de la existencia entera»: La obra completa de Schopenhauer

El autor de *El mundo como voluntad y representación* daba un solo consejo a cualquiera que quisiera comprender su filosofía:

> Una cosa reclamo en general: que quien quiera conocer mi filosofía lea cada línea que he escrito. Pues yo no soy un grafómano, ni un fabricante de manuales, ni alguien que va tras los honorarios; ni tampoco alguien que con sus escritos aspire al aplauso de un ministro; en una palabra, no soy alguien cuya pluma esté bajo influencia de intereses personales. No aspiro más que a la verdad, y escribo como escribían los antiguos, con la sola intención de legar mis pensamientos para que alguna vez sirvan de provecho a cuantos reflexionen sobre ellos y sepan apreciarlos. [...] He aquí por qué he escrito poco y en largos intervalos de tiempo. [...] Quien quiera aprender de mí y comprenderme no debe dejar sin leer nada de lo que he escrito.[74]

El párrafo citado pertenece al capítulo 40 de los «Complementos» a la segunda edición de *El mundo*, fechada en 1844. Hasta entonces,

---

74 WWV II, cap. 40.

Schopenhauer había publicado el volumen titulado *Los dos problemas fundamentales de la ética* (primera edición, 1841), que comprendía los tratados «Sobre la libertad de la voluntad humana» (1839) y «Sobre el fundamento de la moral» (1840). Asimismo, una obra breve: *Sobre la voluntad en la naturaleza* (primera edición, 1836). En 1830, tal y como ya mencionamos, vio la luz una traducción latina, elaborada por el propio autor, de su obra de juventud *Sobre la visión y los colores*, bajo el título de *Theoriam colorum physiologicam*. En 1818 se publicó la primera edición de *El mundo*; y en 1813, la tesis doctoral sobre el principio de razón. Por lo tanto, quien deseara pertrecharse bien para comprender en su conjunto el pensamiento del filósofo pesimista debía conceder su atención a esta relación de obras.

Si en la actualidad quisiéramos ser fieles al consejo de Schopenhauer y considerásemos que su exigencia continúa vigente, leer «cada línea» que escribió supondrá una tarea ardua. Tras la ansiada edición de su obra capital, unos diez años después publicó otra gran obra miscelánea en dos tomos con el objeto de divulgar su filosofía entre un público más amplio: se trata de *Parerga y paralipómena* (1854). Estos «pequeños escritos filosóficos misceláneos» granjearon la fama a su autor, tal y como ya señalamos. También en 1854 aparecieron las segundas ediciones de *Sobre la voluntad en la naturaleza* y *Teoría de los colores*; y siete años antes, en 1847, había visto la luz la segunda edición de la tesis doctoral, bastante aumentada. Por último, en 1859, se editó la tercera edición de *El mundo*, con considerables añadidos.

Si se pretende una lectura cronológica y sistemática de cada título es importante atender a sus diversas ediciones: en modo alguno resulta indiferente leer la tesis doctoral de 1813, publicada en una época en que el sistema filosófico schopenhaueriano estaba en ciernes, ni adentrarse en la edición publicada en 1847, en la que se dan por supuestos en el lector conocimientos expuestos en la obra capital. Tampoco es igual leer únicamente la primera edición de *El mundo*, el volumen publicado con fecha de 1819,[75] que la segunda edición de esta misma obra que, corregida y aumentada, pasó a tener dos volúmenes en 1844.

Aún más. A todos los títulos mencionados en sus respectivas ediciones habría que añadir el *Legado manuscrito (Der Handschriftliche Nachlass)*, compilado por Arthur Hübscher. Los cinco volúmenes del legado contienen varios cuadernos de notas que Schopenhauer usaba

[75] Contamos con una útil edición facsímil de la primera edición de 1819, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Frankfurt, Insel, 1987.

como taller preparatorio o cajón de sastre de sus obras y comprenden cientos de pensamientos esclarecedores para entender la evolución de su filosofía desde su juventud hasta el final de su vida.

Constituyen otra parte importante de dicho legado manuscrito, que Hübscher no recoge en su edición, las *Lecciones de filosofía* [VN] recuperadas por Volker Spierling. Elaboradas por Schopenhauer en 1825 con objeto de explicar su filosofía a los estudiantes de Berlín, exponen lo más sobresaliente del primer volumen de *El mundo* con suma claridad y concisión.

Si a todo ello añadimos la cuantiosa «correspondencia» recopilada y en parte editada por Paul Deussen para una monumental edición de la que sólo aparecieron algunos volúmenes, y recuperada por Hübscher o aparecida recientemente de manera dispersa en diversos tomos separados (cartas familiares, correspondencia con los editores, o la correspondencia con Goethe), quien en la actualidad quiera estudiar a Schopenhauer dispondrá de una amplia impedimenta destinada al conocimiento y la interpretación de la vida y la obra de tan exigente autor.[76]

Este feliz o inquietante panorama bibliográfico, según se lo considere desde el punto de vista del erudito o del aficionado, no impide asegurar que la familiaridad con los dos volúmenes de *El mundo* —en su tercera edición de 1859, que añadía 136 páginas más con respecto a la segunda edición de 1844—, en tanto que «obra capital», será suficiente para entender lo esencial del pensamiento de Schopenhauer. Desde la perspectiva de dicha obra se comprenderá mejor la última edición del tratado sobre la cuádruple raíz, así como los tratados *Sobre la voluntad en la naturaleza* y *Los dos problemas fundamentales de la ética* (ambos también en sus últimas ediciones). Dichos tratados ejercen de escritos complementarios y, junto a *Parerga y paralipómena*, amplían o glosan lo expuesto en *El mundo*.

Schopenhauer afirmó en el apartado IV del prólogo a *Los dos problemas fundamentales de la ética* que su filosofía era como «la Tebas de las cien puertas: por todas partes se puede entrar y por cualquiera de ellas se llega al centro en línea recta». Aun así, y aunque sea cierto que el pensamiento fundamental sobre la imbricación de la representación y la voluntad constituye el centro al que el filósofo se refiere, en absoluto resulta indiferente abordar el complejo entramado concep-

76 A fin de que el lector obtenga una panorámica de las traducciones al castellano de las obras mencionadas véase el apartado correspondiente en la «Bibliografía selecta».

tual de Schopenhauer por uno u otro de sus libros, como así da a entender. Aunque algunos ensayos o capítulos de *Parerga*, tales como el «Ensayo sobre las visiones de fantasmas», «Sobre la filosofía universitaria» o «Aforismos sobre el arte de saber vivir», y hasta algún capítulo suelto de *El mundo* resultan muy asequibles para quien desconozca su obra capital, también es verdad que hay otros capítulos que parecerán ininteligibles a alguien ajeno a la metafísica schopenhaueriana; cualquiera de sus textos adquiere mayor consistencia y claridad a la luz de las tesis fundamentales, que es necesario conocer.

Por lo general suele olvidarse que Schopenhauer fue un metafísico antes que un pensador gruñón que despreciaba a sus semejantes y al que le gustaba escribir ensayos sobre temas dispersos. Como filósofo se planteó las preguntas que siempre captaron la atención de los grandes autores del pensamiento de la Antigüedad, sintetizadas por Kant con sus célebres tres interrogantes: «¿qué puedo saber?», «¿qué me cabe esperar?» y «¿qué es el hombre?». Para conocer sus pensamientos fundamentales en todos sus aspectos, su metafísica y las respuestas a estas preguntas esenciales que de ella se siguen, bastará con entregarse pacientemente a la lectura de *El mundo*. En dicha obra proporcionó sus respuestas, sintetizadas grosso modo en los puntos siguientes:

1) Nuestro saber y nuestra ciencia entera sólo alcanzan a comprender el mundo del fenómeno; qué es la voluntad sólo podemos conjeturarlo de manera aproximada e imprecisa.
2) En cuanto a qué nos cabe esperar, está claro: sufrimiento, goces fugaces —estéticos— y aburrimiento o la paz en la nada.
3) A la pregunta sobre qué es el hombre, Schopenhauer responderá que es un animal que, en lugar de garras o dientes, posee una inteligencia muy desarrollada que le sirve de defensa en un mundo en el que reina una perpetua lucha de todos contra todos.

Como se ve, semejantes respuestas devienen inquietantes si se comparan con las aportadas por los filósofos precedentes más célebres; sólo con la lectura de esta «obra capital» llegaremos a entenderlas en su plenitud.

Schopenhauer exigía que *El mundo* se leyese «dos veces» a fin de comprenderlo lo mejor posible, y lo mismo hacía extensivo al resto de sus publicaciones; tampoco terminaban ahí las exigencias, como veremos.

El mundo como voluntad y representación es una obra filosófica de altos vuelos, de la que, por lo general, se han leído y popularizado sólo los capítulos y párrafos de los libros más atractivos y comprensibles para deleite de un público no especializado en filosofía. Así, del primer tomo son muy populares los libros tercero y cuarto, dedicados al arte y a la ética, respectivamente; igual que los correspondientes capítulos del segundo tomo que complementan y amplían los mencionados libros; entre ellos se encuentran los referidos al genio artístico y a la filosofía de la música, así como otros relacionados con temas como la muerte o el «amor sexual».

Menos asequibles para un público poco versado en filosofía parecen los libros precedentes, en los que Schopenhauer expone la teoría del conocimiento y la teoría de la naturaleza, y en los que por una parte se revela como un filósofo idealista trascendental, y por otra como fisiólogo materialista —en la tradición del ultranaturalismo de un Cabanis—, tal como puede observarse en los «Complementos al libro segundo», donde trata ampliamente de los organismos animales y de la materia.

La exaltación que mostraron grandes autores como Nietzsche, Tolstói o Thomas Mann —o Jorge Luis Borges, en nuestros días— al leer por primera vez *El mundo* —en especial los libros más populares a los que nos hemos referido— fue extraordinaria. De Nietzsche, por ejemplo, nos ha quedado un apasionado testimonio de cómo le impactó aquella lectura en uno de sus esbozos autobiográficos. Encontró el libro en un anticuario y cuenta que, hojeándolo, «una especie de demonio me susurró al oído: "llévate este libro a casa"». Durante catorce días lo leyó con fruición, «aquel genio enérgico y severo» ejerció un enorme efecto sobre él:

> Ahí, en cada línea, clamaba la renuncia, la negación, la resignación; allí veía yo un espejo en el que, con terrible magnificencia, contemplaba a la vez el mundo, la vida y mi propia intimidad. Desde aquellas páginas me miraba el ojo solar del arte, con su completo desinterés; allí veía yo la enfermedad y la salud, el exilio y el refugio, el infierno y el paraíso.[77]

Thomas Mann, en un significativo capítulo de *Los Buddenbrook*, induce a su personaje principal a leer el segundo tomo de *El mundo*, de

---

[77] F. Nietzsche. *De mi vida* [prólogo, traducción y notas de L. F. Moreno Claros], Madrid, Valdemar, 1997, págs. 272-273.

modo que con dicha lectura experimente en su espíritu una feliz transformación. Sin embargo, ésta será momentánea, pues apenas le deparará unas horas de gracia y tranquilidad debido a que es incapaz de sobreponerse al acoso de las exigencias del mundo real.[78] Por cierto, Thomas Buddenbrook lee sólo parte del segundo volumen, en especial, el capítulo 40, titulado «Sobre la muerte y su relación con la indestructibilidad de nuestro ser en sí». «Le invadió un sentimiento de satisfacción desconocido para él, profundo y agradecido. Era la incomparable satisfacción de ver cómo una mente privilegiada y superior se hacía dueña de esta vida tan dura, cruel y grotesca para someterla y juzgarla...» Y el propio Mann confesó que la lectura de *El mundo* fue como un «bebedizo mágico».

Tolstói escribía a uno de sus corresponsales que jamás había experimentado goce espiritual más grande que con la lectura de *El mundo*: «En [este libro] está el mundo entero cual si fuera un increíble y bello espejismo [...] que semejante genio haya pasado desapercibido hasta ahora demuestra lo que tantas veces sentenció Schopenhauer: la idiotez del género humano». Hasta Kafka dijo que aunque sólo fuera por la maestría de su lenguaje habría que leerlo.[79] Y Borges, por cierto, aprendió alemán para acercarse a través de las versiones originales tanto a Kafka como a Schopenhauer. En resumidas cuentas, el título que Nietzsche puso a una de sus *Intempestivas* lo dice todo al respecto: «Schopenhauer como educador». Hay que añadir que también influyó notablemente en la *Weltanschauung* existencial de algunos filósofos paradigmáticos de la actualidad, Wittgenstein por ejemplo; y aunque dentro de los círculos académicos su presencia siempre fue irrelevante, esto lleva trazas de cambiar en la actualidad.

Hoy podemos leer *El mundo como voluntad y representación* como si fuera un monumento literario comparable en interés a los *Ensayos* de Montaigne, las *Memorias de ultratumba* de Chateaubriand o *En busca del tiempo perdido* de Proust; pero debemos tener en cuenta que se trata de la exposición de un sistema filosófico y que la pretensión de su autor no fue literaria sino vital: nada menos que descifrar «el enigma de la existencia».

---

78 T. Mann, *Los Buddenbrook* [trad. de I. García Adánez], Barcelona, Edhasa, 2008, págs. 768-773.

79 Para conocer las opiniones y los testimonios sobre Schopenhauer de escritores célebres, desde Goethe hasta Thomas Bernhard véase: *Über Arthur Schopenhauer* [Sobre Arthur Schopenhauer], recopilación de G. Haffmans, 3.ª ed., Zúrich, Diogenes Verlag, 1981.

Un libro capital: «El mundo como voluntad y representación»

«Un único pensamiento»

El prólogo a la primera edición de *El mundo* proporciona valiosas claves para una provechosa comprensión de la obra. Schopenhauer explica qué contiene el libro y lo expresa con suma claridad:

> Lo que pretende transmitir es un único pensamiento. A pesar de todos mis esfuerzos, no pude encontrar un camino más corto para exponerlo que todo este volumen. Considero que este pensamiento es el que, durante tanto tiempo, se ha buscado con el nombre de filosofía, y cuyo descubrimiento, precisamente por este motivo, lo consideran los que conocen la historia como algo tan imposible como el de la piedra filosofal.[80]

Es decir, se trata de la solución a todas las respuestas. Así lo creía en la primera edición de la obra, en 1818, al redactar este prólogo que mantendrá en las dos ediciones posteriores, supervisadas por él mismo antes de morir, sencillamente porque continuó pensando igual el resto de su vida:

> Jamás hubo un solo sistema filosófico tan cortado de una pieza como el mío, sin añadidos ni centones. Es el desarrollo de una idea única, con lo que se confirma una vez más el antiguo dicho de que la palabra de la verdad nació sencilla.[81]

El título de la obra capital remite a dicha «idea única» con escueta consistencia, que su autor formula apenas iniciada la obra, al término del primer párrafo del libro primero, y repite al final del libro segundo: «Este mundo en que vivimos y estamos es, en cuanto a su esencia, enteramente *voluntad* y al mismo tiempo enteramente *representación*».[82] He aquí el pilar básico de su filosofía.

En noviembre de 1815, Schopenhauer escribió a Goethe estas palabras reveladoras: «Toda obra tiene su origen en una sola idea afortunada *[einem einzigen glücklichen Einfall]*»[83] (lo que también puede

---

80 WWV I, «Prólogo a la primera edición», comienzo.
81 WN, pág. 142.
82 WWV I, § 29.
83 Carta a Goethe, fechada el 11 de noviembre de 1815, en *Epistolario de Weimar*, pág. 194.

traducirse por un solo «vislumbre», una sola «ocurrencia» o «inspiración afortunada»). Entre el cúmulo de «ideas afortunadas» que el joven filósofo había ido consignando en sus cuadernos de notas ya desde 1814, quizá la más determinante fuera la formulación del pensamiento básico del que iba a brotar su obra filosófica: «El mundo es mi representación y el mundo es pura voluntad»,[84] aunque otras muchas ideas de este cariz la acompañaban. Seguir el desarrollo de la gestación de su filosofía y la construcción paso a paso de su sistema estudiando las anotaciones de juventud de Schopenhauer es apasionante, pero no es éste el lugar indicado para resumirlo. Quien se interese por ello tendrá que consultar el legado manuscrito, especialmente los apuntes de juventud de los años 1814 a 1817, disponibles sólo en parte en castellano.[85]

El único pensamiento o «idea afortunada», añade Schopenhauer en el prólogo a *El mundo*, puede contemplarse desde diversos puntos de vista, según los cuales «aparecerá como lo que se ha denominado metafísica, ética o estética». Es decir, que dependiendo de la manera en que se aborde dicho pensamiento, se extraerán de él conclusiones circunscritas a cada una de estas disciplinas propias del saber filosófico. Schopenhauer añade que un único pensamiento «ha de ser perfecto en cuanto a su unidad y consistencia consigo mismo». Es cierto que para exponerlo hace falta un libro con una primera página y una última; no debería haber sido así —sostiene—: en realidad, semejante pensamiento único tendría que ser intuido, visto o percibido por los sentidos antes que leído como si fuera uno más de tantos sistemas conceptuales trazados de forma «arquitectónica», esto es a base de partes que dependen unas de otras y donde los cimientos sostienen la cúspide. Su pensamiento único, en cambio, posee una unidad «orgánica» en lugar de arquitectónica; su exposición está concebida como la exhibición de un ente orgánico cuyas partes «soportan el todo, lo mismo que el todo las soporta a ellas»; son inseparables unas de otras —añade—, de modo que si se prescindiera de alguna, el pensamiento entero quedaría mutilado.

Con semejante precedente Schopenhauer da a entender que la división en libros y capítulos de *El mundo* es tan sólo una mera exigencia formal; por mor de la exposición, no tuvo más remedio que obligarse a

---

84 HN, vol. 1, pág. 170.

85 A. Schopenhauer, *Escritos inéditos de juventud. 1808-1818* [selección, prólogo y versión castellana de R. R. Aramayo], Valencia, Pre-Textos, 1999.

exponer sus pensamientos de manera lineal. En realidad, en su libro riñen forma y contenido; por eso recomienda leer la obra dos veces: «La primera vez con mucha paciencia», pero con la confianza de que en la segunda lectura todo quedará claro e iluminado por una luz nueva.

De manera que, muy a pesar de su autor, la exposición del «pensamiento único» queda dividida en cuatro partes principales que se corresponden con los cuatro «libros» de la obra, los cuales a su vez se relacionan con los cuatro «puntos de vista» mencionados, y que posteriormente se verán ampliados con 50 capítulos en el volumen de los «Complementos» añadido en la segunda edición de *El mundo*.

Schopenhauer continúa exigiendo aún más a sus lectores. Antes de adentrarse en *El mundo* será necesario conocer su escrito sobre la razón suficiente, la tesis doctoral. El asunto tratado aquí tendría que estar incorporado al libro primero, afirma, pero el «disgusto por repetirme», especifica, motivó que rechazase reiterar en la nueva obra lo ya expuesto con anterioridad. Merced a este escrito comprenderá el lector qué es el denominado «principio de razón suficiente», qué significa y dónde es válido y dónde no lo es; también, cómo dicho principio «no existe antes que todas las cosas», ni el mundo existe como consecuencia de él. Pero el lector no debería conocer sólo esta obra, sino también otra más: el tratado sobre los colores, principalmente el primer capítulo, que se ocupa de la intuición y el intelecto, asuntos relacionados de manera especial con la teoría del conocimiento expuesta en el libro primero de *El mundo*.

Aparte de esto también exigía a sus lectores que, además de sus dos obras tempranas, «conozcan el fenómeno más importante que ha acontecido en la filosofía desde hace dos milenios... las obras principales de Kant». Y es que el efecto que produjeron en el ámbito del conocimiento es comparable al de «una operación de cataratas en un ciego». Ahora bien, si Kant consiguió que el ciego viera, Schopenhauer sostiene que sólo él proporciona al paciente recién operado de cataratas «unas gafas protectoras para que la luz no le dañe». De este modo se presentaba como continuador de Kant, como quien culminaría lo iniciado por aquél. Le debe mucho a Kant, añade, pero también tiene mucho que criticarle. A fin de conocer el monto de la deuda y de la crítica, el lector de *El mundo* deberá leer asimismo el «Apéndice» de la obra, la «Crítica de la filosofía kantiana», impreso en la primera edición a continuación del libro cuarto, con lo que cierra el tomo. Pero como dicho apéndice se remite constantemente a la obra principal, también «hay que leerlo dos veces».

Las peticiones continúan:

> La filosofía de Kant es la única de la cual presupongo un conocimiento profundo para entender lo que aquí se expone. Si, además, el lector ha frecuentado la escuela del divino Platón será mucho más receptivo y estará mucho mejor preparado para escucharme (WWV I).

Y, a renglón seguido, una observación sorprendente: si el lector conociera la filosofía del *Veda*, expuesta en las *Upanisad*, «si ha recibido y asimilado con provecho la antiquísima sabiduría hindú [...] estará todavía más capacitado para comprender lo que aquí le expongo».

A este respecto hay que recordar que Schopenhauer se sentía orgulloso de haber dado con la ancestral sabiduría de la India, en concreto con el ya mencionado *Oupnek'hat*. Su admiración por esta obra fue tan extraordinaria que con obvia exageración afirmará que «cada una de las sentencias aisladas y fragmentarias que componen las *Upanisad* se pueden derivar, como una consecuencia, del pensamiento que voy a exponer, aunque no a la inversa, pues este pensamiento no se encuentra en las *Upanisad*».

Con estos preliminares el lector queda advertido de lo que necesita conocer para la plena comprensión de esta voluminosa a la par que entretenida *opus magnum*. Abarcar su contenido por completo se logrará leyendo el libro no dos sino varias veces. Intentaremos facilitar su comprensión, a despecho de que Schopenhauer sea siempre quien mejor exprese sus propias ideas.

Platón, Kant y las «Upanisad»

Demos un somero vistazo a la singular asociación que Schopenhauer lleva a cabo entre ideas filosóficas surgidas en la Grecia clásica, la brumosa Prusia y el Oriente indostánico. «Platón el divino y el asombroso Kant», según se los denomina al comienzo de *La cuádruple raíz*, guiarán su idea gnoseológica básica: una concepción idealista y trascendental de la realidad. La filosofía extraída del Vedanta confirmará lo extraordinario y «sobrehumano» de dicha concepción, que propugna la paradójica «irrealidad» de lo que percibimos con los sentidos, reducido a puro «fenómeno visible» pero carente de entidad en sí mismo.

Platón enseñó que sólo las Ideas de las cosas son verdaderas y no las cosas mismas; que lo «real» es el mundo ideal, mientras que eso que creemos la realidad, lo percibido por nuestros sentidos, carece de sustancia y entidad, es pasajero e inasible. Mediante el célebre «mito

de la caverna» (*República*, VII) expuso «esta gran verdad» —en palabras de Schopenhauer— de manera muy gráfica. Los presos encerrados en el profundo habitáculo, amarrados e inmóviles y condenados a ver un teatro de sombras de por vida, creen que éstas son la única realidad y viven pendientes de ellas, afanándose en escrutarlas, creyendo que la sabiduría consiste en determinar su sucesión. Esas sombras, sin embargo, son meras proyecciones de objetos reales que transportan unos hombres situados fuera de la visión de los prisioneros y que pasan junto a una gran hoguera, cuyo fuego, al iluminar los objetos, origina las sombras en la pared situada delante de los presos, que oficia a modo de gran pantalla escénica. Al cabo del tiempo, un prisionero es liberado y sale al exterior de la caverna; entonces comprende cuán irreal es el mundo de las sombras frente a la claridad y luminosidad del ámbito recién descubierto, poblado por los seres y objetos verdaderamente reales.

Schopenhauer alude en varios pasajes de sus obras al mito de la caverna. Por ejemplo, en el primer tomo de *El mundo*, § 31 narra detalladamente el mito; y en el «Apéndice» sobre Kant afirma que es el episodio «más importante» de toda la obra de Platón. El ateniense, continúa, enseñaba que las cosas que percibimos por los sentidos sólo tienen una realidad relativa, son lo que siempre deviene y nunca es. Lo contrario ocurre con la verdadera realidad, la cual nunca deviene y siempre es *(óntos ón)*, libre de la multiplicidad y el devenir: las ideas eternas. Tal es la conclusión que Schopenhauer extraía de Platón.

Algo afín a lo expresado por el filósofo griego sostiene la sabiduría de la India implícita en los *Vedas* y los *Puranas*, «la doctrina del velo de *Maya*», según la cual —parafraseamos a Schopenhauer— este mundo visible es un hechizo provocado, una apariencia inconsistente y en sí misma carente de esencia, comparable a la ilusión óptica y al sueño. *Maya* es «el velo de la ilusión», que envuelve la conciencia humana, provocando la disociación y dispersión de lo idéntico en multiplicidad, y velando y distorsionando la unidad de la esencia común al hacer que aparezca ante nuestra vista como diversa y desigual.

Ahora bien, si Platón y los *Vedas* revelaron tales ideas, estas concepciones que Schopenhauer califica de «casi sobrehumanas» (WWV II, cap. 17) con metáforas, Kant hiló más fino. El sabio de Königsberg presentó la misma doctrina (la inconsistencia y relatividad del mundo visible) «de un modo nuevo y mucho más original»; y gracias a la meticulosa y sobria exposición que hizo de ella, la convirtió en una verdad «demostrada e indiscutible».

La «gran enseñanza» de Kant, explica Schopenhauer, fue «que no conocemos las cosas como son en sí, sino sólo la manera en que aparecen». Ello se apoya en lo que fue el *mayor mérito* de Kant: la distinción entre *fenómeno* y *noúmeno* (*phainómenon* y *noumenon*), fundamentada en la demostración de que entre las cosas y nosotros siempre está el intelecto, de manera que no podemos conocerlas tal y como son en sí mismas sino según lo que nuestro intelecto determina que sean.

Con sus teorías Kant provocó lo que se conoce como la «revolución copernicana del conocimiento», al constatar que la experiencia que tenemos de las cosas está condicionada por las leyes fijas que rigen el aparato interno de nuestro conocer y percibir; esto es, que el mundo tal y como se nos aparece, tal y como lo percibimos mediante nuestros sentidos está condicionado por el modo de conocer del sujeto; o que las leyes del fenómeno provienen de dentro de nosotros y no de fuera. Que un objeto aparezca en el tiempo y en el espacio, y que se someta a las leyes de la sucesión o de la causalidad (junto con las demás «categorías» kantianas: cantidad, cualidad, relación, modalidad y sus subdivisiones correspondientes, unidad, diversidad, negación, limitación, etcétera) depende del sujeto que le impone esas leyes, válidas sólo para la relación inseparable e ineludible que existe entre sujeto y objeto.

La filosofía crítica o trascendental investiga precisamente las leyes inamovibles que rigen el aparecer de los objetos, puestas por el sujeto. Kant demostró que fuera de esa relación de sujeto y objeto es imposible conocer nada más, puesto que las formas a priori de nuestra percepción, de la sensibilidad y del entendimiento condicionan el modo de conocer todas las cosas. La mal denominada *cosa en sí* escaparía a estas leyes: al ser *cosa* tendría que poder conocerla un sujeto, sería objeto de conocimiento, pero la denominación de *cosa* es sólo metafórica. La cosa en sí de Kant entra en el ámbito de lo nouménico, de lo incondicionado por un sujeto, y por ello, imposible de conocer: nunca podrá ser objeto para el sujeto.

Para explicar de una manera más gráfica la enseñanza kantiana, recurrimos a un símil del escritor romántico alemán Heinrich von Kleist, de uso común entre los profanos de la filosofía cuando comenzó a comprenderse el contenido general de la doctrina fundamental de la *Crítica de la razón pura*. Von Kleist le escribe a su amante Wilhemine von Zenge en una carta fechada el 22 de marzo de 1801:

> Hace poco entré en conocimiento con la llamada filosofía kantiana, y ahora voy a comunicarte un pensamiento que espero no te impresione

tan profunda y dolorosamente como a mí. Como no conoces lo suficiente el contexto para poder comprender, voy a hablarte lo más claro posible. Si todos los hombres en vez de sus ojos llevasen gafas verdes, juzgarían que los objetos que miran son verdes, y nunca podrían saber si las cosas son tal como son o si es propio de los ojos que lo que ven. Lo mismo sucede con el entendimiento.

Schopenhauer no recurre al mismo símil que Von Kleist en *El mundo*, pero sí usa la misma metáfora en dos de sus obras posteriores: *Sobre el fundamento de la moral* y *Parerga y paralipómena* (§ 6 y § 21 del segundo tomo, respectivamente). Los objetos que se ven a través de un cristal de color, por ejemplo «de color azul —dice Schopenhauer—, aparecen a nuestra vista siempre azules». Semejante color azul o verde sería el de las gafas ahumadas del entendimiento, unas lentes perpetuas que jamás podríamos quitarnos. Los colores de la verdadera realidad nos estarían velados, puesto que para nosotros todo sería del tono de esos sempiternos cristales.

Tiempo, espacio y causalidad forman el cristal perpetuo e irrompible a través del que mira el entendimiento, sometido a las condiciones trascendentales del conocer subjetivo, que sólo afectan a la manera en que se constituye el objeto en nuestra conciencia y no al sustrato esencial de éste, denominado por Kant *das Ding an sich*, «la cosa en sí», a la que ya nos hemos referido.

Las formas a priori de tiempo y espacio junto con las doce categorías que determinan el ser y el aparecer de los fenómenos son condiciones de éstos y no de la cosa en sí, que sería la cualidad interna y última de las cosas. El ser humano sólo conoce fenómenos y jamás podrá conocer cosas en sí; por tanto vive en un mundo fenoménico, de «apariencias».

Según esto, mientras que para Platón un león terrenal, al que nosotros percibimos con nuestros sentidos como un ser real, es en verdad una proyección ilusoria de la Idea originaria de león, que existe en sí por toda la eternidad; para Kant ese mismo león es *Erscheinung*, «fenómeno». Su realidad es evidente, puesto que es percibido, pero aparece tal y como lo vemos merced a las condiciones formales de nuestro entendimiento, que lo sitúan en un tiempo y en un espacio y lo someten a las leyes de la causalidad. En cuanto a su esencia en sí —en el caso de que tenga alguna, de que se pueda hablar de la existencia de algo más allá del fenómeno—, es decir, qué es el león aparte de lo que nos revela nuestra percepción condicionada, cuál es su sustrato último, jamás podremos saberlo.

En las *Upanisad*, los textos que revelan de manera caótica la creencia tradicional del pensamiento hindú en un monismo cosmológico, se cuenta que el maestro de sabiduría recibe al neófito que acude a él para saber «la verdad sobre la esencia del mundo» pidiéndole que fije su mirada en los animales, las plantas y demás seres que pueblan la tierra. Mostrándole al león y a la cabra a la que éste devora, a la oruga y la planta de la que ésta se alimenta, le instruirá con esta única sentencia: *Tat twan asi*, que en sánscrito significa «esto eres tú». Es decir, todos los seres vivos participan de la misma esencia, todo es *Brahma* (el sustrato último de la realidad común a todas las cosas, lo único y múltiple), en oposición al *Atman* (lo individual) de cada ser, aquello que lo individualiza. Ahora bien, entre el discípulo y la verdad, entre los seres individuales del mundo y la unidad esencial de su verdadero ser, entre *Atman* y *Brahma*, se interpone *Maya*, como se denomina al «velo de la ilusión» que confunde a los seres individuales acerca de su verdadera esencia, al provocar que el mundo sea como es, poblado de seres individuales con diferentes características, formas y colores, y que lo unitario aparezca ante nuestras mentes como diverso. El ser humano cognoscente está prisionero, en tanto que *Atman* individual, en un mundo sensorial, tejido y dominado por *Maya*; sólo mediante la superación de este estado meramente ilusorio podrá acceder a la verdad absoluta que enuncia la unidad de todas las cosas en el *Brahma*, que es lo incondicionado, el sustrato y fundamento de todo fenómeno: lo nouménico.

Schopenhauer debió de quedar muy satisfecho con sus afortunadas asociaciones acerca de la similitud fundamental entre las filosofías de Platón, Kant y los Vedas. En una nota de la época en que escribe su obra capital establece por primera vez dicha asociación y la considera un gran descubrimiento:

> La *Maya* de los *Vedas*, lo que *eternamente deviene pero nunca es* de Platón, y el *fenómeno* de Kant son una y la misma cosa: son este mundo en el que vivimos; somos nosotros mismos en tanto que a él pertenecemos. Esto aún no se ha reconocido.[86]

Schopenhauer, sin embargo, no fue del todo original en este reconocimiento, pues la feliz asociación entre ciertas concepciones védicas y Kant se debe a Anquetil Du Perron, quien ya la expresara en el pró-

[86] HN, vol. 1, pág. 380.

logo a su traducción del *Oupnek'hat*. Du Perron animaba a sus lectores a asociar la «filosofía brahmánica» con las teorías de Spinoza y Bruno, e incluso con «las creencias panteístas de autores como Jacobi o Goethe»; en suma, a descubrir la doctrina del *All-Eins*, el «todo en uno» o la unidad de la totalidad que tan de moda estaba en Alemania a comienzos del siglo XIX, en los viejos textos védicos; aunque también apuntaba que Kant era el filósofo que más le interesaba, por considerar sus enseñanzas como las de mayor actualidad y repercusión.[87] Es harto probable que las reflexiones del profano traductor Du Perron contribuyeran a iluminar la imaginación metafísica de Schopenhauer.

El «sistema» de Schopenhauer

Comprendidas las ideas básicas que Schopenhauer extrajo de Platón, las *Upanisad* y Kant, será más fácil adentrarse en el sistema filosófico expuesto en *El mundo*.

Schopenhauer se consideraba a sí mismo «el único y verdadero continuador de Kant». Sólo él y ninguno de los demás filósofos alemanes contemporáneos, tales como Jacobi, Fichte, Schelling o Hegel, supo asimilar los logros del genial autor de la *Crítica de la razón pura* —aseguraba— y, tras superar los errores de éste, descubrir la «cosa en sí» y cuál es la esencia o el sustrato de la realidad entera.

Tal es la idea básica que animó la composición de *El mundo*. Schopenhauer necesitaría las casi mil cuatrocientas páginas de la primera y segunda edición de la obra para exponer su visión del mundo, sintetizada en el «único pensamiento» al que ya nos hemos referido.

Este «nuevo sistema filosófico» que presenta la obra puede mirarse desde cuatro puntos de vista, los mismos desde los que Schopenhauer afirmará contemplar su «único pensamiento». De dicha contemplación surgirán una teoría del conocimiento, una teoría de la naturaleza y sendas teorías referidas al arte y a la ética. La segunda edición acoge un capítulo final, que consideramos esencial para comprender los límites de la metafísica schopenhaueriana; se trata del capítulo postrero de los «Complementos» titulado «Epifilosofía», una reflexión final con la que Schopenhauer cierra el conjunto de su sistema.

---

87 A este respecto *vid.* L. F. Moreno Claros, 1996, pág. 244 y sigs.

A continuación expondremos someramente los rasgos fundamentales de la teoría del conocimiento, la metafísica de la naturaleza y la voluntad, las ideas platónicas y el arte; así como los del importante apartado de la renuncia al mundo y la nada; y, finalmente, nos referiremos a la «Epifilosofía». Esperamos que con ello el lector pueda adentrarse con provecho, tanto en la lectura de la obra capital de Schopenhauer, como en las dos obras «menores» que le sirven de apoyo: *De la cuádruple raíz...* y *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Un repaso general de los puntos clave de su pensamiento deberían bastar para adentrarse con seguridad en los escritos de un autor que siempre consideró que escribía con suma claridad: «quien piensa bien, escribe bien», afirmaba. El lector atento podrá comprobarlo.

La teoría del conocimiento: representación e idealismo

Schopenhauer expone su teoría del conocimiento principalmente en el libro primero del primer tomo de *El mundo* y en los «Complementos al libro primero» del segundo volumen de la obra. En aquél esboza las ideas básicas que luego matiza y amplía en los extensos e importantes capítulos del segundo tomo. Asimismo, tal y como ya hemos comentado, el filósofo exigía al lector que conociera lo expuesto en el escrito sobre la cuádruple raíz, que consideraba «propedéutico» para comprender la base de su sistema.[88]

La idea estrella del libro primero de *El mundo* se resume en la célebre frase lapidaria con la que comienza la obra: «El mundo es mi representación». Ésta es una «verdad» —dice Schopenhauer— que tiene validez para todo ser que vive y que conoce, aunque el hombre es el único que, por su capacidad de abstracción, llega a ella; y el único que puede reconocer que el mundo que lo rodea «existe sólo como representación», es decir, que dicho mundo es el objeto por antonomasia sólo y exclusivamente para el sujeto por antonomasia: o el ser cognoscente que es el hombre mismo. Esto remite a otro pilar básico de la filosofía de Schopenhauer, la célebre sentencia que reza «nin-

[88] Parágrafos y capítulos importantes e incluso imprescindibles de *El mundo* relativos a la teoría del conocimiento son los siguientes: WWV I: §§ 1 al 7, en los que Schopenhauer trata del mundo como representación, del cuerpo como objeto inmediato de la percepción y de la antinomia de la facultad de conocer. Del WWV II son capítulos esenciales el 1, que trata del idealismo; el 7, sobre el conocimiento abstracto y el intuitivo; el 15, sobre la imperfección del intelecto, y el 17, que trata del concepto de metafísica. Con la lectura de todos ellos se obtendrá una clara idea de la teoría gnoseológica del filósofo pesimista, y será posible adentrarse después en su metafísica.

gún objeto sin sujeto», esto es: la imposibilidad de que exista conocimiento fuera de una conciencia que conoce. Tal es la base del «idealismo» básico y fundamental de Schopenhauer: sin sujeto que percibe no hay mundo percibido. Como es natural y de sentido común, es innegable que el mundo tiene una existencia tangible, según nos muestran nuestros sentidos, pero se trata tan sólo de una existencia relativa, ni absoluta ni en sí, pues no podría darse sin la conciencia que la percibe.

El mundo y la realidad que percibimos y vemos, el sol, los astros, la tierra, los animales, las casas y nuestros semejantes no son cosas en sí mismas sino «fenómenos», percepciones dependientes de nuestra conciencia: existen porque las percibimos, tienen entidad porque se la facilita nuestra conciencia. Aunque intentásemos imaginar un mundo sin sujetos que lo perciban, sólo podemos hacerlo de manera abstracta, mas en seguida nos damos cuenta de que es imposible prescindir del sujeto, ya que continúa siendo nuestra conciencia la que imagina dicho mundo, aunque sea de manera abstracta; en semejante operación tratamos de eliminar lo que está implícito, se presupone y es condición necesaria del acto de imaginar: el sujeto mismo, unido de manera indisoluble al objeto.

Schopenhauer dirá que Kant no supo ver *toda* la trascendencia de esta verdad (la indisoluble unión de sujeto y objeto), y que por eso reescribió la primera edición de la *Crítica de la razón pura* «convirtiéndola en el galimatías que resulta la segunda edición de esta misma obra», una maniobra con la que trataba de liberarse de la acusación de inmaterialismo con que lo asaltaron sus detractores, que lo tachaban de «idealista berkeleyano». Antes que Kant fue precisamente Berkeley quien, según Schopenhauer, «supo apreciarla» al enseñar que la realidad existe al ser percibida —«esse es percipii», reza la célebre fórmula que acuñó.

A este respecto, ya en 1812 aparece una nota en los cuadernos de apuntes de Schopenhauer tomada a raíz de la lectura de los *Diálogos entre Hylas y Philonús.*[89] Hylas, el materialista, y Philonús, el «amigo del espíritu», dialogan sobre la existencia de la materia a la vez que se preguntan si es posible demostrar la existencia del mundo exterior con independencia de la conciencia. Es Philonús quien terminará por convencer a su oponente de que es imposible concebir la existencia de las cosas corpóreas fuera de la mente que las concibe.

[89] HN, vol. II, pág. 247.

El propio Schopenhauer se erigiría en «amigo del espíritu» frente a sus escasos alumnos berlineses, cuando en 1825 les explicó de viva voz su concepción idealista de la realidad de manera vehemente y gráfica, según nos ha quedado reflejado en el texto de una de sus lecciones:

> La existencia de las cosas es idéntica al hecho de que sean conocidas. Que ellas existan significa que son representadas. Ustedes creen que las cosas que hay en el mundo seguirían estando aquí incluso si nadie las viera y se las representara. Pero intenten imaginarse claramente qué clase de existencia de las cosas sería ésta. Mientras lo intentan, representan siempre la percepción del mundo en una cabeza; nunca un mundo fuera de la representación. Así que verán ustedes que el ser de las cosas consiste en su ser representadas. Ustedes dirán: «La estufa seguirá estando donde está aunque yo me vaya y deje de verla»; desde luego, el objeto no depende de un individuo concreto, pero sí del sujeto del conocimiento en general; la existencia de un objeto consiste en su existencia en la representación; ello quiere decir que únicamente existe en relación con aquello que se lo representa, que necesita un *sujeto* como portador de su ser. Qué individuo sea éste da lo mismo, pues el *sujeto* no es el individuo sino que se presenta en los individuos: la estufa seguirá estando ahí aun cuando nadie esté presente; pero el espacio que ella ocupa es una parte necesaria del espacio en general; y el tiempo durante el cual sigue ahí sin que nadie la vea es una parte del tiempo en general, al que está ligado de manera indisoluble: ahora bien, el espacio y el tiempo generales son sólo en la representación; así pues, también lo será lo contenido en el espacio y en el tiempo concretos. Por eso podemos afirmar: «Desde luego, mi cabeza está en el espacio; pero el espacio con todo lo que contiene sólo está en mi cabeza». Y esto no hay que admitirlo como una ingeniosa paradoja, sino como un conocimiento vivo y una convicción íntima; de lo contrario nos alejaremos de lo que debe ser el ámbito de la reflexión filosófica.[90]

En suma: el mundo que nos rodea no podría existir sin el concurso indispensable del sujeto que conoce. «[...] él no conoce un sol ni una tierra, sino sólo un ojo que ve un sol y una mano que siente la tierra.»[91]

Por estas afirmaciones Schopenhauer podría parecer simplemente un «idealista ingenuo», como le sucedió a Berkeley al ser comprendido sólo en parte; sus detractores no entendieron que llevara a cabo

[90] VN, 1984-1985, vol. 1, págs. 126-127.
[91] WWV I, § 1.

una reducción al absurdo filosófica a fin de demostrar que el garante de la materialidad del mundo es Dios, que lo percibe, y con ello confiere unidad a todas nuestras intuiciones.

Schopenhauer tomará la afirmación de Berkeley como punto de partida para indagar más allá de ella y confirmar su verdad de manera más «técnica». Afirmará la innegable «materialidad» del mundo como algo irrefutable (igual que lo afirma el dogmatismo ingenuo): existe la materia y todo lo tangible y perceptible; la intuición y la percepción nos remiten a percibir las cosas que se tocan y que tienen realidad; cuando nos golpeamos contra una mesa sentimos el dolor provocado por el choque contra algo compacto y duro, algo que existe con toda la fuerza de su materialidad... Sin embargo, estas evidencias no invalidan que la realidad de dicha materia sea algo representado y que tal y como la vemos, sólo sea representación, y por ello, algo relativo a la conciencia que la percibe, carente de entidad absoluta en sí.

El idealismo de Schopenhauer no es el que podría deducirse de un Berkeley tomado en sentido literal, es decir, empírico sin más, sino kantiano, esto es: trascendental. Las formas a priori de la intuición y del entendimiento que rigen nuestras percepciones, tal y como demostró Kant, condicionan el conocimiento y determinan que los fenómenos sean tal y como son. Schopenhauer adjudica estas funciones al cerebro humano, que cobra una dimensión e importancia extraordinarias en su filosofía; merced a éste percibimos los fenómenos físicos tal y como se nos aparecen. Aquello que Kant denominó difusamente «facultad de conocimiento», Schopenhauer lo denomina simple y llanamente «cerebro». Nuestro cerebro es la máquina que, gracias a sus funciones intrínsecas como el intelecto y la conciencia, produce nuestras representaciones. La representación es una función cerebral, con lo cual el mundo que nos rodea existe merced a las funciones cerebrales. El entendimiento, por ejemplo, posee la facultad de conocer intuitivamente, al contrario que la razón, que es la capacidad de elaborar conceptos.

Desde esta perspectiva orgánica y materialista —en el sentido del término propio de un Cabanis o un Holbach, autores leídos por Schopenhauer mientras preparaba la segunda edición de su obra—, el conocimiento quedará definido como representación y ésta como «un proceso fisiológico muy complejo en el cerebro de un animal, cuyo resultado es la conciencia de una imagen en ese mismo cerebro».[92] Desde este presupuesto, conocer será una función animal del ser humano;

[92] WWV II, cap. 18.

lo mismo que la bestia posee garras para defenderse, el hombre posee su conocimiento para protegerse en el mundo, para avanzar en él y sostenerse. Ahora bien, el mundo de la representación es limitado, y su límite se encuentra precisamente en la representación misma. Schopenhauer alude varias veces en su obra capital a la imposibilidad de conocer la verdad sobre la esencia más íntima y propia del mundo, a la imposibilidad de acceder a su sustrato y razón última confiando tan sólo en el saber que proporciona el mundo de la representación; pues nuestro conocimiento siempre está preso en la representación. Para escapar del mundo de la representación, que únicamente es un «fenómeno cerebral» nacido del «cajón de mi cerebro» gracias a la «máquina de la representación» —tal como precisa Schopenhauer—,[93] será necesario buscar otro método que nada tenga que ver con la representación. Aquí entra en juego la voluntad; pero antes de tratarla perfilemos un poco más este asunto del mundo de la representación. Ésta nos proporciona el conocimiento objetivo de las cosas, producto a su vez de la acción del entendimiento; lo mismo ocurre con los conceptos abstractos, extraídos de la experiencia gracias a las funciones de la razón. Ahora bien, qué sean las cosas fuera de la representación, no podemos saberlo desde la representación misma, es decir, ni mediante el conocimiento objetivo ni mediante el que nos proporciona la razón.

> La verdad es que por la vía de la representación nunca se puede ir más allá de la representación; ésta es una totalidad cerrada y no cuenta entre sus propios medios con un hilo que conduzca a la esencia de la cosa en sí, que difiere *toto genere* de ella. Si nosotros fuéramos meros seres representadores, el camino a la cosa en sí nos estaría totalmente cerrado. Sólo el otro lado de nuestro propio ser nos puede dar información sobre el otro lado del ser en sí de las cosas.[94]

Resumiendo: el camino del conocimiento objetivo nunca nos llevará al conocimiento del en sí de las cosas; siguiéndolo permaneceremos siempre en el lado externo de ellas, en el fenómeno, sin poder penetrar y explorar su interior.[95] Esta afirmación se erige en tesis fundamental del sistema.

---

[93] PP II, § 29, pág. 45. (Los términos exactos que Schopenhauer utiliza son: *Gehirnphänomen*, *Gehirnkasten* y *Vorstellungmaschine*, respectivamente.)

[94] WWV I, «Apéndice».

[95] WWV II, cap. 18.

Del mundo de la representación y de sus características trata Schopenhauer con sumo detalle en *La cuádruple raíz*, el breve opúsculo crítico cuya primera redacción data de 1813, pero que su autor amplió considerablemente en 1847.[96] Aunque el escrito es complejo y el lector deberá hacer caso a Schopenhauer y frecuentarlo más de una vez si desea entenderlo en su totalidad, aquí nos limitamos a aportar una somera visión de su propósito y de sus logros generales más evidentes.

Sobre la cuádruple raíz o Schopenhauer desengañado de la causalidad

«La validez del principio de razón se limita al fenómeno: éste es el tema de mi primera disertación sobre este principio, publicada ya en 1813.»[97]

En su obsesión por llegar a descubrir la esencia última de la realidad y, con ello, la explicación del mal en el mundo, el primer paso del joven Schopenhauer consistió en dudar de que la ciencia humana y los razonamientos lógicos que la fundamentan sean capaces de conducirnos a semejante descubrimiento. De ahí que intentase una crítica (en el sentido kantiano del término) de la experiencia en general, del conocimiento humano o de lo que podemos saber en el ámbito del mundo de la representación. Esto es lo que también hace en el libro primero de *El mundo*, en el que da por supuesto lo que ya expresó en *De la cuádruple raíz*, es decir: la crítica del concepto de causalidad, el tema principal del opúsculo.

Schopenhauer asegura que todo el sistema de la ciencia y del conocimiento en general dentro del ámbito de la representación se fundamenta en el principio de causalidad o de razón suficiente, cuya fórmula reza: «*Nihil est sine ratione cur potius sit, quam non sit.* Nada es sin una razón por la que es» (ZG, § 5). Tal es el principio general al que invocamos cuando formulamos la pregunta fundamental en todo el ámbito del saber humano: la pregunta sobre «el porqué» de los acontecimientos y de las relaciones de los hechos en general. Así las cosas, ¿podrá llegarse a la esencia última del mundo, a la esencia íntima de la realidad preguntándonos por su razón o porqué? Schopenhauer intuye que al hilo del principio de razón no llegamos al fondo de las cosas, de manera que sospechando de la validez absoluta de di-

---

96 Pasajes relevantes de la obra que fueron incluidos en la segunda edición son los §§ 16, 20, 21 y 22, 43 y 52. En el § 43, que trata la «volición» y la ley de motivación, Schopenhauer se refiere a la voluntad como «la piedra fundamental de toda mi metafísica».

97 WWV II, cap. 47.

cho principio en todos los ámbitos del saber, inicia una investigación para despedazarlo, descomponerlo y analizarlo desde todas las perspectivas posibles.

En su minucioso análisis del principio de causalidad, Schopenhauer constata que en la relación por antonomasia del sujeto con el objeto (base de la representación y de todo conocimiento), existen cuatro únicas clases de representaciones, y éstas responden a cuatro maneras distintas de revelarse el principio de causalidad, o a cuatro maneras de interrogarse sobre el porqué de las cosas. Las representaciones acerca de las cuales nos interrogamos sólo pueden ser, asimismo, de cuatro clases: conceptuales, intuiciones puras, intuiciones sensitivas y representaciones de la autoconciencia; se corresponden con lo que Schopenhauer llama la cuádruple raíz del principio de razón, a lo cual el gran historiador de la filosofía Kuno Fischer[98] denominó la «tetractis de Schopenhauer»; según esto hay cuatro únicas maneras de preguntar y cuatro únicos modos de responder:

1) Preguntamos por la razón de que sucedan las cosas; es decir, por una *razón del acontecer* que nos remite al plano de los objetos de la experiencia, a los hechos sensibles y acontecimientos (al preguntar así nos referimos a la «ley de causalidad», un a priori en la constitución cerebral humana, según demostró Kant y fundamentará Schopenhauer).
2) Cuando nos adentramos en el plano de los objetos del conocimiento, es decir, el ámbito de los conceptos y los juicios, no preguntamos por la razón de que las cosas sean, sino por las razones que aportamos para decir que son de tal o cual modo; esto es, preguntamos por una razón del conocimiento o razón de la verdad de un juicio.
3) En el ámbito de la aritmética y la geometría puras rige una denominada razón de ser, a la que invocamos cuando hacemos preguntas del tipo «¿por qué al número 1 le siguen el 2, 3, 4...?»; «¿por qué todo triángulo trazado desde cualquier punto de un círculo hasta los puntos extremos del diámetro tiene un ángulo recto?». Ello es algo que sólo se puede demostrar por la manera de ser del espacio percibido o de la sucesión tem-

[98] K. Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie* [Historia de la filosofía moderna], vol. IX: *Schopenhauers Leben, Werke und Lehre* [Vida, obra y doctrina de Arthur Schopenhauer], 3.ª ed., Heidelberg, Karl Winter, 1908, pág. 162.

poral (merced a los aprioris del espacio y el tiempo en la constitución cerebral del ser humano).

4) Finalmente, hay un plano distinto al de los anteriores: el que se refiere a la esfera de la interioridad del sujeto, «el sujeto que es conocido como ser volente» y no como otra cosa. Las preguntas dirigidas a este denominado «objeto de la intimidad», la pregunta por la razón de una acción, inquiere por los motivos que lo indujeron a realizar tal acción.

Ante estos cuatro tipos de «objetos» por los que inquirimos —los acontecimientos, los conceptos, la aritmética y geometría puras y el sujeto volente—, deben especificarse cuatro maneras de preguntar que a su vez condicionan las cuatro clases de raíces del principio de razón suficiente.

Además, Schopenhauer citaba otros cuatro correlatos subjetivos (en el sujeto cognoscente) en relación con estas cuatro maneras de conocer: el primer correlato es el entendimiento que se encarga de las representaciones pertenecientes a la primera clase; el de la segunda es la razón (conceptos abstractos), y el de la tercera, la sensibilidad pura; mientras que el correlato de la cuarta clase es el sentido interior o, en general, la denominada «conciencia de sí mismo» (ZG, § 42, final).

A continuación observaba que a lo largo de la historia de la filosofía se habían soslayado estas divisiones específicas, de manera que filósofos y científicos desde siempre inquirían por las «razones» y los «fundamentos» de las cosas, por las «causas», por los «motivos», sin saber a qué tipo de razón suficiente o «por qué» estaban apelando y a qué plano pertenecía la respuesta que podía ofrecerse, mezclándolo todo en sus respuestas y creando confusiones que desembocaban en percepciones e ideas de la realidad completamente distorsionadas.

Así, un filósofo que investigara la razón de la existencia del mundo *(razón del acontecer)* y contestase «Dios es la razón de su existencia», en verdad estaría inquiriendo sin saberlo por la razón de conocimiento, y respondería en un plano conceptual al que aplicaba erróneamente la ley de causalidad, únicamente válida para la primera clase de objetos: los hechos de la experiencia y todo tipo de acontecimientos y hechos sensibles. En definitiva y grosso modo, la intención de la crítica de Schopenhauer a la ley de causalidad era advertir a los filósofos y a los científicos que tuvieran muy en cuenta en qué plano se situaban al formular preguntas y aventurar respuestas, tanto en el campo de la ciencia como en el de la filosofía, disciplina en la que también se esbozan de cualquier modo cuestiones acerca de las

causas últimas, las razones o incluso los motivos de que tal o cual ente, la realidad o el mundo existan.

Las investigaciones sobre el principio de razón suficiente constatan que mediante la conexión de causa y efecto, bases de la ciencia y la lógica, jamás llegaremos a conocer la esencia de la realidad; ni tampoco, como Schopenhauer afirmará en varias ocasiones, nos ayudarán a conocer qué es el mundo. Ciencia y lógica pertenecen al ámbito de las representaciones; tratar de llegar mediante ellas al fondo de las cosas, a la explicación última que nos proporcione pistas sobre su verdadero ser es tarea inútil: el intento de escapar del círculo de la representación es tan vano como el de un hombre que quisiera llegar al fin del mundo caminando siempre en línea recta.

Tanto Clément Rosset[99] como Volker Spierling[100] advierten en esta primera obra de Schopenhauer una desilusión, el síntoma teórico inicial de su pesimismo. Esta desilusión provendría en primer lugar, de constatar que la realidad de las cosas es representación, y que éstas aparecen sin más únicamente como fenómenos mentales; y, en segundo lugar, que es imposible conocer la esencia de la realidad por la vía científica sometida al principio de razón.

El cerebro como el «aparato de la representación»

A fin de clarificar lo expuesto hasta ahora, recurrimos de nuevo al ejemplo de la caverna platónica. Con el escrito sobre la cuádruple raíz, que cimienta su teoría del conocimiento, y en el primer capítulo de *El mundo*, Schopenhauer pretende mostrar cómo funciona nuestra particular caverna de sombras cerebral: el mundo entero de la representación es un «calabozo»[101] contra cuyos muros choca cualquier intento de ir más allá del conocimiento posible dentro del ámbito de la representación. Aquello que para Platón era «el mundo de sombras» es para Schopenhauer «la realidad empírica»; y equivale a la vez al «velo de Maya», merced al cual los entes y las cosas del mundo aparecen divididas y multiplicadas, cuando en el fondo todas participan de la misma esencia y son idénticas. La multiplicidad, el mundo entero es ilusorio, a pesar de su materialidad. Las paredes de esta mazmorra están conformadas por las funciones cerebrales; Kant con su filosofía trascendental tuvo mucho que ver en ello.

[99] C. Rosset, 2005, pág. 62.
[100] V. Spierling, 2002, pág. 36.
[101] El término que utiliza Schopenhauer es *Kerker*, WWV II, cap. 50.

Schopenhauer admiraba sobremanera a Kant, pero también criticó con vigor algunas de sus enseñanzas con el objetivo de depurar al detalle los «logros» kantianos, apropiándoselos. Como demuestra en el escrito sobre la cuádruple razón y en el primer libro de *El mundo*, redujo el complicado aparato kantiano de las categorías a lo que denominó el «principio de individuación» (utiliza la expresión escolástica *principium individuationis*), constituido sólo por las categorías de espacio y tiempo. Éstas —según Schopenhauer— son las únicas formas a priori del sujeto cognoscente, en virtud de las cuales el mundo se nos aparece en su multiplicidad, poblado por individualidades concretas. Vemos la realidad múltiple, dividida y diversa en nuestra dimensión espaciotemporal; en dicha dimensión se nos muestra el conjunto de los diversos seres que pueblan la tierra, es decir, la naturaleza entera en todo su esplendor y riqueza, y también «los soles, galaxias y planetas».

Schopenhauer va más allá de Kant al especificar que espacio y tiempo, antes que meros conceptos abstractos, son «funciones cerebrales» constitutivas del «aparato entero de la representación» generador del conocimiento, o sea, el «intelecto», al que también pertenecen el «entendimiento» y la «razón».[102]

El entendimiento significa para Schopenhauer siempre y únicamente la facultad del conocimiento intuitivo, la facultad de la percepción empírica, mientras que la razón se refiere siempre a la facultad de formar conceptos abstractos. Gracias al primero percibimos el mundo de manera sensible; gracias a la segunda, elaboramos conceptos abstractos.

Estas facultades, innatas en el ser humano, son meras funciones fisiológicas del cerebro, pertenecen al intelecto o a la inteligencia, en suma, una función animal como otra cualquiera[103] que sólo como tal función *animal* nos es conocida. El intelecto es el generador de todas nuestras intuiciones o percepciones: en él se encuentra estructurado el espacio como forma de la intuición; el tiempo, como forma de la mutación; y la ley de la causalidad, como reguladora de la aparición de las mutaciones relacionadas unas con otras. El cerebro posee, pues, sus funciones características, que en modo alguno surgen porque sean aprendidas en la experiencia, sino que son constitutivas, «lo mismo que al estómago pertenece la digestión o al hígado la secreción de la bilis».

---

[102] Sobre estos términos —*Intellekt, Verstand y Vernunft*, respectivamente— se extiende Schopenhauer con todo lujo de detalles en los capítulos 15 y 16 del segundo tomo del WWV II.

[103] WWV II, cap. 22.

Tiempo, espacio y causalidad no vienen a nosotros ni por la vista ni por el tacto ni por el oído, tampoco proceden del exterior. Por el contrario, tienen un origen interior, esto es, no empírico, sino intelectual. De ahí se sigue que la intuición del mundo empírico es en esencia un proceso intelectual, una obra del entendimiento, a la que la percepción de los sentidos suministra únicamente los datos que se aplican a los casos particulares.

El intelecto en general, como ya apuntamos antes, es una herramienta muy perfeccionada con la que el hombre, como uno más de los animales, percibe el mundo; los límites de este mundo vienen proporcionados por los límites de su intelecto, por las limitaciones de la constitución y estructura del cerebro.

Todas estas explicaciones referentes al idealismo de Schopenhauer, a su visión materialista del cerebro y fisiológica del conocimiento, y relativas a la percepción de la materia y a la formación de conceptos aparecen explicadas por extenso en los «Complementos al libro segundo», en el segundo volumen de *El mundo*, pero dichas reflexiones cojean si antes no entendemos qué es la voluntad.

Ahora cabe añadir que la reflexión sobre el principio de individuación en virtud del cual lo que es unitario aparece en la conciencia como dividido conduce directamente al pesimismo de Schopenhauer, ya que «principio de individuación» significa para él «individualidad» y ésta, «egoísmo», lucha por la vida y supervivencia del más fuerte.

La metafísica de la voluntad

La percepción interior

Schopenhauer considera que hay que descifrar el enigma del mundo desde el mundo mismo y no desde fuera de él. Sólo partiendo de lo más inmediato, de lo que nos es dado, podrá llegarse al conocimiento de las raíces profundas de las que surgen el dolor y la miseria reinantes por doquier. Penetrar en las entrañas del ser del mundo y constatar su razón de existir mediante la lógica o la representación es un vano intento, ya que por semejante camino nunca evitamos la representación ni aprehendemos la esencia de las cosas; obtenemos imágenes, conceptos y nombres, pero nunca llegamos a su interior:

> Esta situación se parece a la de alguien que da vueltas en torno a un castillo buscando en vano una entrada y que de vez en cuando hace dibujos

de las fachadas. Y, sin embargo, éste es el camino que han tomado todos los filósofos anteriores a mí.[104]

Como Schopenhauer es kantiano y además tiene por mentores a Platón y los textos védicos, sospecha que la realidad no es únicamente lo que aparece en la representación. La multiplicidad que nos enseña la experiencia sensible es engañosa; también lo son los conceptos abstractos que nos remiten a unas causas del mundo; la realidad es quizás un sueño... ¿Habrá algún modo de alcanzar el desciframiento del mundo, de solucionar el enigma de su existencia, de «despertar» de la ilusión?

> Sostengo absolutamente la doctrina de Kant de que el mundo de la experiencia es mero fenómeno y que los conocimientos a priori son válidos sólo en relación al fenómeno. Pero añado que este mundo, precisamente como fenómeno, es la manifestación de lo que aparece y que denomino, con Kant, la cosa en sí. Por eso, ésta tiene que expresar su esencia y su carácter en el mundo de la experiencia y, por consiguiente, debe ser posible comprender ese carácter a partir de la experiencia, y a partir además del material, no sólo de la forma de la experiencia.[105]

Es decir, la realidad entera remite a algo que —aunque lo expresemos de manera impropia y aproximada— está detrás de ella («entre bambalinas»), y sin embargo, es inmanente e imprime carácter y determina la realidad misma.

Schopenhauer se preguntará si es posible hallar ese sustrato último de la realidad desde lo más inmediato, de la experiencia del mundo sensible, ya que éste es el único con el que contamos para descifrar el enigma de la existencia: el desciframiento del mundo debe intentarse desde el propio mundo, partiendo de la experiencia como primer punto de apoyo intuitivo y no desde la razón, la cual, como veremos, es de carácter secundario.

Al hilo de estas reflexiones Schopenhauer formulará preguntas fundamentales: ¿Qué será este mundo que vemos aparte de «nuestra representación»? ¿Qué es además de fenómeno? ¿Qué será la esencia, la cosa en sí del fenómeno? Y, en definitiva, ¿cuál será la realidad de la apariencia?

---

104 WWV I, § 17, final.
105 WWV II, cap. 17.

Sabemos, porque lo menciona en el primer capítulo de *El mundo*, que la palabra mágica con que desocultar lo oculto y describir qué es el mundo, aparte del término «representación», es voluntad.[106]

El cuerpo y la voluntad

Volviendo de nuevo al escrito *De la cuádruple raíz*, en los § 42 y 43 topamos con la denominada «cuarta clase de representaciones del sujeto» o del sentido interno. Schopenhauer menciona que allí se encuentra «la piedra fundamental» de todo su sistema, y ello tiene que ver con las reflexiones acerca del sujeto de la volición, el sujeto que quiere y se sabe queriendo en virtud de que este querer «es el más inmediato de nuestros conocimientos». Todo sujeto posee conciencia de sí mismo, de ahí que en él se hermanen querer y conocer, voluntad y conocimiento —o representación—. Que el sujeto del conocer y el del querer sean uno y el mismo es, según Schopenhauer, «el milagro por excelencia», un milagro que le proporcionará nada menos que el descubrimiento de la voluntad como fundamento ontológico.

Ante todo subrayamos que voluntad no es un mero concepto abstracto ni tampoco una invención de la razón con la que justificar la existencia o nombrar la esencia del mundo. La voluntad, en principio, es una experiencia individual que cada ser humano (o sujeto cognoscente) advierte dentro de sí a poco que quiera; y esta expresión debe tomarse en sentido literal, puesto que querer es lo más propio del hombre, como de cualquier otro ser vivo.

El ser humano se experimenta a sí mismo, por una parte y desde un punto de vista externo, como representación; su cuerpo está en el mundo y es percibido como uno más entre la multitud de cuerpos, seres y objetos que lo pueblan. Pero, por otra parte, el individuo cognoscente se experimenta a sí mismo desde el punto de vista del sentido interno como un cúmulo de sensaciones y sentimientos, de deseos: es «voluntad» y ésta conduce de manera inmediata a la percepción

[106] De la voluntad y de la manera de llegar a ella, de sus características y de cómo *se objetiva* en el mundo, se ocupan varios parágrafos y capítulos determinantes de WWV I y II. En la primera parte del WWV (libro segundo) destacan los §§ 18, 19, 22 y 24, que determinan el concepto de voluntad y de la identidad entre ésta y cuerpo; y los §§ 25 y 27, dedicados, respectivamente, a las Ideas platónicas y a la lucha entre ellas por materializarse en la naturaleza. En el segundo tomo se destacan el capítulo 19 (primacía de la voluntad en la autoconciencia) y el 20 (la objetivación de la voluntad); y, como colofón, el 28 (características de la voluntad de vivir, pesimismo).

del propio cuerpo, que es lo constitutivo de todo individuo, pues «ser individuo y estar en un cuerpo es lo mismo».

De manera que el hombre no es sólo puro sujeto cognoscente, «una alada cabeza de ángel sin cuerpo», dice Schopenhauer; su conocimiento es inseparable de un cuerpo, y cuerpo y voluntad son lo mismo. Así, «voluntad» será el nombre con que se designa la experiencia del propio cuerpo, un cuerpo que quiere.

Schopenhauer sostiene que cualquier acción corporal es un acto de voluntad; pero entre el acto de la voluntad y la acción del cuerpo no existe una relación de causa y efecto; no se trata de dos estados diferentes que puedan reconocerse de manera objetiva sino de un solo y mismo acto.

En cada ser vivo se manifiesta la voluntad; sólo ella es distinta de la representación. No tenemos representación de la voluntad; ésta la experimentamos al querer. Cada acto de voluntad —mover un brazo hacia delante, por ejemplo— es irrepresentable como acto, no se piensa, se ejecuta. La conciencia de mi acción sobreviene más tarde, pero el hecho ejecutado se debió al acto de voluntad propiamente dicho. La acción será voluntad que se ha hecho patente, que se ha manifestado.

El cuerpo del individuo es voluntad desde el punto de vista del sentido interno y voluntad objetivada desde el punto de vista de la representación, puesto que el cuerpo tiene un peso y unas dimensiones, una materia. La voluntad es el individuo en su interior, pero esta misma voluntad se objetiva en mundo individual merced al cerebro y su complejo aparato de la representación. De manera que el cuerpo de cada cual es desde el punto de vista de la representación una entidad objetiva e individualizada.

El cuerpo será voluntad que ha llegado a ser representación, voluntad que se individualiza merced al *principium individuationis*. Cada individuo es voluntad individualizada y objetivada, de ahí que Schopenhauer especifique que el cuerpo es la parte visible de la voluntad. El cuerpo es por una parte voluntad y por otra representación. En suma:

> La voluntad es la esencia en sí del ser humano: su cuerpo es la objetividad de esa voluntad, es la voluntad misma en tanto que aquélla se transforma en representación para el cerebro, o es la voluntad que aparece en la representación.[107]

---

[107] HN, vol. IV, t. I, pág. 71.

> [...] y que el cuerpo entero no es otra cosa que voluntad objetivada, es decir, convertida en representación.[108]

Por otra parte puede decirse que la voluntad es el conocimiento a priori *del cuerpo*, mientras que éste es el conocimiento a posteriori de la voluntad. Tenemos conciencia de nuestro ser interior como deseo y querer, y al mismo tiempo conocemos el cuerpo objetivado en tanto que objeto entre objetos, en tanto que producto de nuestro aparato cognoscitivo, como representación.

Partiendo de estas ideas, Schopenhauer explicará en qué consiste la realidad y lo que constituye la esencia del mundo. En estas dos facetas del cuerpo, representación y voluntad, se halla la clave para dilucidar qué es la realidad misma. Aparte de la voluntad y el conocimiento (la representación) nada más nos es conocido con referencia a nuestra persona, así que Schopenhauer trasladará esta seguridad que proporciona nuestro cuerpo a la realidad en general, al mundo. Extrapolará su teoría de la propia experiencia del cuerpo sentido y experimentado como voluntad y como representación mediante una arriesgada deducción analógica referida al conjunto de la naturaleza y la totalidad de lo real. La identidad de voluntad y cuerpo es, por extensión, también la identidad de voluntad y mundo.

Igual que la más íntima de nuestras percepciones, nuestro querer y desear, nos conduce al descubrimiento de la voluntad como cosa en sí en nuestro interior, la observación de los seres y los hechos del mundo nos induce a afirmar que también «una gran voluntad» condiciona la realidad entera; y no sólo la condiciona, es el mundo, su fundamento ontológico. Igual que el cuerpo es la parte visible de nuestra voluntad interior, es voluntad objetivada merced al aparato cerebral de la representación, el mundo con toda su magnificencia será la parte visible (para nosotros, animales que lo representamos) de la voluntad general. El mundo es la manifestación o expresión de una gran voluntad que quiere y no sabe lo que quiere, pues sólo quiere.

De manera que para Schopenhauer el mundo es una especie de *hombre* sobredimensionado, como apuntó Nietzsche en un esclarecedor apunte de juventud: «[...] concibe el mundo como si de un ser humano gigantesco se tratara, cuyos actos podemos ver, mientras que su carácter no está sujeto a cambio alguno: sólo podemos conocerlo observando aquellos actos. En este sentido es panteísmo, o mejor dicho,

[108] WWV I, § 18.

pandiabolismo, pues [Schopenhauer] no tiene interés alguno en mostrar lo que percibe como algo bueno o perfecto [...]». La imagen del mundo que propone termina por ser la de un ser humano sobredimensionado, «el propio Schopenhauer en grande», anota Nietzsche.[109]

La voluntad es «la parte metafísica del mundo», completamente distinta de la representación. A la voluntad no le afecta el principio de razón con su forma más general, la que reza que no hay objeto sin sujeto y viceversa. Tampoco le afectan las formas subordinadas del principio de razón, el espacio y el tiempo. La voluntad como cosa en sí se halla fuera del principio de razón, y en consecuencia carece de fundamento; son sus fenómenos los que están sometidos al principio de razón. Tampoco le afecta la pluralidad en sí misma; aunque sus fenómenos en el tiempo y el espacio sean incontables «ella misma es una».[110]

La falta de fundamento de la voluntad en general se demuestra, asimismo, por analogía con la falta de fundamento de la voluntad humana; ésta es intuida —y sólo en un segundo momento, pensada— por cada individuo con conciencia en tanto que se siente sujeto volente. El concepto de voluntad es el único que no tiene su origen en el fenómeno, en la mera representación intuitiva. Proviene del interior de cada individuo gracias a la percepción inmediata de su conciencia; es el conocimiento más directo, carece de forma, incluso de la más elemental, que es la de ser objeto para un sujeto, puesto que tener conciencia de sí y, a la vez, una percepción inmediata de sí mismo es uno y el mismo hecho en el cual coinciden lo cognoscente y lo conocido.

Nota sobre la libertad del ser humano

Aunque del tema de la libertad trataremos en el apartado dedicado a comentar los rasgos fundamentales de la teoría ética de Schopenhauer, cabe decir aquí que es precisamente de este percibirse a sí mismo en la conciencia de modo inmediato de donde proviene lo que el filósofo pesimista denomina «la ilusión de la libertad humana».

El ser humano se experimenta como «voluntad libre» en su esencia, pero sus acciones ya entran dentro del ámbito de la representa-

[109] F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1875-1879* [Fragmentos póstumos], Kritische Studienausgabe al cuidado de Giorgio Colli y Mazzino Montinari, 2.ª ed., Berlín y Nueva York, dtv y Walter de Gruyter, 1988, t. VIII, pág. 413.

[110] WWV I, § 23, al comienzo.

ción, por eso caen bajo el yugo de las determinaciones causales, de las motivaciones, el principio de razón suficiente para los seres humanos, tal y como quedó descrito en el tratado sobre la cuádruple raíz. Toda acción humana está determinada por una serie de causas conocidas o desconocidas, «tiene sus motivos», dice Schopenhauer. De manera que el hombre es libre desde el punto de vista de la voluntad general, pero no desde el punto de vista de la representación, que lo somete a sus leyes causales y espacio-temporales. Schopenhauer se apoya para este argumento tanto en Kant como en Spinoza.

En su célebre «Solución de la tercera antinomia» (*Crítica de la razón pura*, A 462 / B 490), que trata del problema de la libertad humana, Kant explica que el hombre en cuanto «fenómeno» no es libre, al contrario que en su esencia nouménica, que es «absolutamente libre». Desde la observación de su carácter empírico, el sujeto humano está sometido a las leyes del fenómeno; en relación a su carácter inteligible, ese mismo sujeto «deberá ser declarado libre de todo influjo de la sensibilidad» (*ibid.*, A 540 / B 568). Schopenhauer afirma en el apéndice crítico a la filosofía kantiana que en este punto es donde la filosofía de Kant conduce a la suya, «o donde ésta surge de aquélla como un tronco».[111]

> Éste, al demostrar esta distinción y presentar la relación entre libertad y necesidad, o sea, propiamente entre la voluntad como cosa en sí y su fenómeno en el tiempo, muestra de manera especialmente grandiosa sus méritos inmortales.[112]

Magnificando lo nouménico de Kant y extendiendo el concepto de fenómeno humano a todos los fenómenos del mundo, a Schopenhauer le cuadran a la perfección sus cuentas, porque lo único que tiene que hacer es traducir «carácter inteligible» por «voluntad» y «carácter empírico» por «fenómeno en general» para que conceptos diversos se fundan y adquieran nuevo significado.

Schopenhauer cita el célebre ejemplo de Spinoza de la piedra lanzada al espacio como efecto de un choque, que si pensara, creería que actúa con libertad sin reparar en que ha sido impulsada. Pero Spinoza continúa explicando algo que Schopenhauer omite en su cita: «Y ésta es la famosa libertad humana, que todos se jactan de tener, y que tan sólo consiste en que los hombres son conscientes de su apetito e ig-

[111] *Ibid.*, «Apéndice».
[112] *Ibid.*, § 28.

norantes de las causas que los determinan».[113] La última frase es clave para comprender lo expuesto anteriormente; y más aún cuando el propio Schopenhauer sostiene que el ser humano es impulsado a conocer el mundo e incitado al saber en general únicamente impulsado por su deseo de perpetuarse, por su instinto de supervivencia y de saber, deseos estos determinados por «la eternidad» (por la voluntad).

El ser humano se conoce a sí mismo sólo como ser volente; Schopenhauer sostiene que a lo largo de su vida llegará a descubrir lo que ya «es»; desarrollará esta tesis a partir del § 55, en el libro cuarto del primer tomo de *El mundo*.

Características de la voluntad de vivir

La voluntad constituye la parte metafísica del mundo; contemplarlo desde «un punto de vista metafísico» es situarse en un hipotético no-lugar del lado de la voluntad, más allá del principio de individuación. Voluntad no es divinidad, tampoco conciencia extramundana; no es omnisciente ni racional. La voluntad no tiene nada que ver con Dios o con una fuerza activa, pues las fuerzas tal y como las conocemos son voluntad objetivada, como veremos. Voluntad es, según la definición más usual de Schopenhauer, «un impulso ciego sin conocimiento».[114] El mundo en cuanto cosa en sí es «una gran voluntad que no sabe lo que quiere, sino que sólo quiere, precisamente porque es voluntad y no otra cosa».[115] Con estas palabras aparece definida en los cuadernos de juventud del filósofo, plagados de apuntes previos a la publicación de su obra capital.

En *El mundo* reiterará una y otra vez que la voluntad es la «cosa en sí» de Kant. En tanto que cosa en sí, la voluntad es distinta del fenómeno y no posee ninguna de sus características; es decir, no le afectan la multiplicidad ni el espacio ni el tiempo. Sólo como expresión, sólo en tanto que la voluntad se manifiesta en fenómeno, en mundo, y se filtra a través de la maquinaria del cerebro de los seres vivos que lo poseen, le afecta el principio de individuación.

La voluntad se expresa en «mundo», y en este aspecto es «voluntad de vivir». En tanto que núcleo ontológico del mundo, *Kern der Welt* (no como causa ni razón, ¡cuidado!), la voluntad es caracterizada por Schopenhauer como voluntad de vivir. Y es que una vez que

[113] Spinoza, *Correspondencia* [traducción, notas e índices de A. Domínguez], Madrid, Alianza, pág. 337.
[114] HN, vol. 1, pág. 229.
[115] *Ibid.*, pág. 169.

la voluntad se objetiva deja de ser un impulso ciego que quiere sin saber lo que quiere, y pasa a «querer la vida». De manera que decir voluntad a secas o voluntad de vivir es lo mismo.

La voluntad de vivir es «lo primero e incondicionado, la premisa de todas las premisas, y por eso mismo debe servir de punto de partida a la filosofía, pues la voluntad de vivir no se presenta como una consecuencia del mundo, sino el mundo como una consecuencia de la voluntad de vivir».[116] La ciega voluntad se muestra en todas partes como impulso de vida, es la que hace crecer las plantas y la que, igual que los hilos invisibles que sujetan a las marionetas en un teatro de títeres, mantiene a los hombres con vida:

> Si esta cuerda se debilita, el muñeco se hunde; si se rompe, tendrá que caer: pues el suelo bajo ella la sostiene sólo en apariencia, es decir, que el debilitamiento de ese deseo de vivir se muestra como hipocondría, *spleen*, melancolía; y su total agotamiento, como tendencia al suicidio.[117]

Voluntad de vivir es lo que se observa en todos los seres del mundo. Tal concepto es producto de la experiencia —esto lo recalca una y otra vez Schopenhauer— y nada tiene que ver con una hipótesis arbitraria o con un término abstracto extraído mediante un análisis conceptual. Es la verdadera expresión del núcleo íntimo de los seres y las cosas. Todo lo que vive desea seguir viviendo, todo es impulso de vida. En la naturaleza animal es donde mejor se constata el miedo a dejar de vivir y los extraordinarios esfuerzos de los seres vivos por huir de peligros que puedan costarles la vida.[118] Esta voluntad de vivir se manifiesta en la voluntad «objetivada en mundo». Son diversos y específicos los grados en los que se objetiva la voluntad, los escalafones en los que el filósofo pesimista, transformado aquí en científico naturalista, estratifica el mundo entero de la representación, desde la materia inorgánica hasta el ser humano, su grado más elevado.

La expresión de la voluntad y sus grados de objetivación

En un apunte de juventud, Nietzsche resumió con suma concisión el núcleo de una idea fundamental de Schopenhauer: la mencionada «ex-

[116] WWV II, cap. 28, al final.

[117] *Ibid.*

[118] Schopenhauer desarrolla en extenso estas ideas en el libro segundo de *El mundo* y en los capítulos correspondientes de los «Complementos», así como en WN.

presión de la voluntad». «El oscuro impulso —escribe—, pertrechado con todo el aparato de la representación, se revela en mundo.»[119]

La voluntad inconsciente se «revela en mundo» al objetivarse, y accede a la conciencia (es decir, se transforma en conciencia y adquiere conciencia de sí) al convertirse u objetivarse en la pieza más refinada de su transformación: el ser humano. ¿Cómo es esto posible?[120]

La voluntad se objetiva en mundo significa que el mundo tal y como aparece en nuestra conciencia es la expresión de aquélla. «Entiendo por objetivación el autopresentarse en el mundo real corpóreo.»[121] La voluntad objetivada en mundo es la voluntad que se muestra en la totalidad de las cosas y los seres corpóreos y visibles, animados e inanimados; pero, también, en las fuerzas vivas de la naturaleza y hasta en las más sutiles correspondencias químicas del cerebro. Al objetivarse, la voluntad se convierte en fenómeno merced a todo el sistema de la representación que posee el cerebro humano, el cual (el cerebro) es asimismo voluntad objetivada. De ahí que diga Nietzsche que el oscuro impulso, «pertrechado con todo el aparato de la representación, se revela en mundo»: es la propia voluntad la que se revela a sí misma, pero también se ve a sí misma porque a su vez es cerebro humano. En definitiva, del cerebro surge todo, hasta la conciencia del ser humano de hallarse fundamentado antológicamente por la voluntad.

La voluntad única y entera se manifiesta en los diversos seres sin dejar de ser siempre la misma:

> [...] —igual que las primeras luces de la aurora comparten con los rayos del mediodía el nombre de luz solar—, también aquí ha de llevar, como allí, el nombre de *voluntad*, el cual designa lo que es el ser en sí de cada cosa en el mundo y el núcleo único de todo fenómeno.[122]

Aunque siempre sea la misma voluntad la que se objetiva, lo hace en diversos niveles; son sus «grados de objetivación». La voluntad se

---

[119] F. Nietzsche, *Frühe Schriften* [Escritos de juventud] *III (1864-1868)* [edición de H. J. Mette, K. Schlechta y C. Koch], Munich, dtv, 1994, pág. 353 (*«Zu Schopenhauer»*, octubre 1867-abril 1868).

[120] Schopenhauer explica este misterio de la objetivación (a menudo se refiere también a «expresión») de la voluntad en los § 26 al 29 del libro segundo del primer volumen de *El mundo*, así como en el cap. 20 del segundo.

[121] WWV II, cap. 20, inicio.

[122] WWV I, § 23.

transforma en objeto para el sujeto que conoce de diversas maneras, aparece en el mundo de la representación en distintas escalas, medidas por Schopenhauer según el listón de la conciencia humana, que es el súmmum de la escala, su grado más alto. De manera que la voluntad parece objetivarse en el mundo en una escala gradual que se inicia con los elementos inconscientes de la naturaleza hasta alcanzar el grado más alto de perfección animal y de conciencia: el cerebro humano.

Mas la escala gradual no pertenece a la propia voluntad sino al sujeto cognoscente o al observador que la experimenta y trata de conceptualizarla, pues es representación, no pertenece a la cosa en sí. La voluntad es siempre una y la misma, el impulso ciego perpetuo; sólo el cerebro del ser consciente establecerá sus gradaciones.

Schopenhauer explica la relación de la voluntad con su fenómeno, que es el mundo, de manera harto original.

En este asunto desempeñan un papel destacado las «ideas platónicas». El filósofo pesimista entiende el concepto de «idea» en el sentido que le dio Platón: «Idea» con mayúscula, es decir, en tanto que el modelo eterno de las cosas y los seres del mundo, que son meras copias.

> [...] entiendo por *idea* cada uno de los determinados y fijos *niveles de objetivación de la voluntad* en tanto que ella es cosa en sí y, por consiguiente, extraña a la pluralidad; niveles que son respecto a las cosas singulares como sus formas eternas o sus imágenes-modelos.[123]

Además nos advierte de que siempre utilizará la palabra «Idea» en este sentido estrictamente platónico: las Ideas son los modelos primigenios y eternos de las cosas, los arquetipos mediante los que se manifiesta la voluntad en tanto que cosa en sí.

La voluntad se expresa en mundo y para ello recurre a las Ideas platónicas, únicas e indivisibles, eternas. La voluntad ciega e irracional quiere estas Ideas sin saber que las quiere; las Ideas, siempre perpetuas, también se sustraen a las categorías de espacio y tiempo. Las Ideas constituyen la forma por antonomasia del conocimiento de los individuos —no les afecta el principio de razón suficiente— ni sus limitaciones, pues nada las condiciona; también ellas, al igual que la voluntad, permanecen desde siempre, desde fuera del tiempo; nunca devienen y parecen mantenerse de manera estática en un reino atem-

[123] WWV I, § 25, final.

poral en medio de la voluntad, los individuos y las cosas del mundo. También las Ideas platónicas desempeñarán un papel crucial en la teoría estética de Schopenhauer como se verá en el libro tercero de *El mundo*; tampoco entonces descenderán para adoptar significados convencionales, nada tienen que ver con las representaciones subjetivas e individuales o con pensamientos u ocurrencias: las ideas para el filósofo pesimista son siempre «platónicas».

Con un ejemplo se comprenderá mejor. La voluntad se objetiva en la Idea de león o de cocodrilo o de hombre, Ideas que son perfectas en sí mismas, eternas e inmóviles; merced al principio de individuación, lo que existe en el mundo y ve cada ser vivo es una multitud de copias efímeras y perecederas: leones, cocodrilos u hombres individuales, pero la forma ideal de cada uno de ellos sólo se verá a través del milagro del arte, «obra del genio»; para acceder al conocimiento de dichas formas será perceptible prescindir de la individualidad, según se verá en dicho libro tercero y en sus «Complementos».

Schopenhauer explica con detallada prolijidad los grados en los que se objetiva la voluntad en mundo según el modelo de las Ideas platónicas; puesto que quiere dejar claro que la voluntad está presente en todos los seres y cosas en diversos grados de perfección, en cualquier acontecimiento, en el ámbito entero de la realidad fenoménica, celeste y terrenal.

La forma más primordial de objetivación de la voluntad, afirma Schopenhauer, es la que mejor denota su carácter de empuje ciego, de impulso sordo y oscuro, desprovisto de conocimiento;[124] se trata de las fuerzas íntimas de la naturaleza, completamente elementales, cuyas leyes explican la física y la química, y que se manifiestan en multitud de fenómenos físicos cohesionados por la materia. Estos fenómenos elementales son indeterminados y brutos, carecen de rasgos individuales, pero cohesionan todo lo demás.

La masa, la impenetrabilidad, son características de las diferentes materias específicas, que se asocian igualmente con la solidez, la fluidez, la elasticidad e, incluso, con la electricidad y el magnetismo. Son las manifestaciones más inmediatas de la voluntad y ocupan la base de toda posible gradación o *ascenso* desde lo inconsciente y elemental a lo consciente y superior. Estas fuerzas primordiales, impulsos ciegos como la voluntad misma, nunca son «consecuencias» sino las causas primeras de todos los fenómenos del mundo; son los motores

[124] WWV I, § 27.

de la perfecta trabazón y continuidad de la cadena causa-efecto que determina cualquier hecho natural y que es imposible de romper o detener, pues su única *ratio essendi* es su necesidad. La voluntad en sí, objetivada en los grados más elementales de las fuerzas vivas, del mundo inorgánico, deja que las fuerzas elementales actúen por su cuenta como iniciadoras de la cadena causa-efecto del mundo fenoménico. De manera que no hay que considerar a la voluntad como un impulso ciego que es causa del mundo; la voluntad nunca es causa de algo, siempre es ella misma, única e indivisible en todo lo que existe, y la cadena elemental y vital de causa-efecto no le afecta, ya que pertenece al mundo del fenómeno, regido por el principio de individuación.

La objetivación de la voluntad se observa, además de en los elementales, en otros grados más complejos y que engloban el conjunto de las entidades naturales restantes. Tras las fuerzas oscuras y mudas vendrán las formas más primitivas de vida orgánica hasta llegar a las plantas más desarrolladas y a los insectos, con sus indeterminadas cantidades de géneros y especies. A los seres invertebrados les sucede el estadio de los vertebrados y los animales considerados superiores, y, finalmente, en la cúspide de la objetivación aparece el hombre, el animal que remata el grado más elevado y logrado de la naturaleza; el ser en el que la voluntad alcanza su más nítida expresión y a través de cuyo cerebro la voluntad se autoconoce como manifestación en el conjunto de la naturaleza entera. El hombre será también el único ser con capacidad para «negar» la voluntad ya que es el único consciente de ella.

Igual que en los animales la voluntad se objetiva en uñas, dientes o pelo, o en las plantas, en el pigmento de las hojas sin el cual no sería posible su función fotosintética, también en los animales superiores y en el hombre la voluntad se objetiva en la herramienta más desarrollada de la naturaleza: el cerebro. Merced a éste se presenta «de repente» el mundo como representación:

> [...] está ahí de un golpe el *mundo como representación* con todas sus formas: objeto y sujeto, tiempo, espacio, pluralidad y causalidad. El mundo muestra ahora su otro lado. Hasta entonces meramente *voluntad*, es ahora a la vez *representación*, objeto del sujeto cognoscente. La voluntad, que hasta aquí seguía a su instinto en la oscuridad, con gran seguridad e infalibilidad, se ha procurado en este nivel una luz, como un medio que se hizo necesario para la superación de la desventaja que resultaría

del cúmulo y de la complicada naturaleza de sus fenómenos, justamente de los más perfectos.[125]

Con el «nuevo mundo» que surge en la representación, la voluntad necesita del cerebro como mediador y organizador de sus impulsos, pues se le abren inusitados abanicos de posibilidades, causantes de que la armonía inconsciente se desarmonice y se pierda en la nueva multitud de formas conscientes. Los hombres y los animales más desarrollados, en menor grado y gracias a sus representaciones, se ven sujetos a ilusiones, poseen otras necesidades que sólo gracias al uso de sus cerebros pueden satisfacer. El cerebro contribuirá, a su vez, a tornar más rico y variado el mundo humano de la representación con la creación de conceptos abstractos, imágenes irreales, sueños, ilusiones, temores, etcétera.

En este estadio elevado de lo humano aparece también el «error» en las percepciones y los pensamientos; es entonces cuando la razón desempeña su papel de mediadora para favorecer la correcta objetivación de la voluntad, y lo correcto para la voluntad es el sentimiento de placer y no el de sufrimiento. Si la razón ayuda a pensar bien, el ser humano disfrutará de la dicha; si se persevera en el error, será infeliz. Por tanto de la correcta objetivación del deseo depende el bienestar generalizado, pero esto se logra en contadas ocasiones, pues lo que domina en el mundo es un estado de guerra perpetua de todos contra todos: en cada grado de objetivación predomina la lucha en vez de la armonía y la paz, como veremos.

En suma: el conocimiento, con todo lo que de representación implica, será principalmente un medio para conseguir la estabilidad de la voluntad, darle luz y placer y, con ello, ayudar a la conservación de la especie, pues el fin supremo de la voluntad es perpetuarse eternamente, porque en definitiva sólo es voluntad de vida.

Mas el poder del conocimiento es tan grande que llega a emanciparse del mero servicio de la voluntad, y en los hombres y mujeres «superiores» alcanza grados de independencia supremos; entonces estos hombres y mujeres observan la realidad de la voluntad y pugnan por rechazar sus deseos de perpetuarse y por liberarse de su tiranía, pues el deseo magnificado, esa voluntad primigenia, objetivada o no, es en suma la fuente de donde provienen todos los males del mundo.

[125] WWV I, § 27.

La lucha de todos contra todos

La discordia y la lucha perpetua son las dueñas de la realidad. Las Ideas inmutables poco tienen que ver con sus copias, criaturas del mundo a través de las cuales se manifiesta el querer ciego de la voluntad, que, dirigido por los instintos y el cerebro, la impulsa en cada una de sus criaturas a ser y a perseverar en su ser. Dicha perseverancia encuentra oposición en el deseo de perpetuarse y mantenerse de otras criaturas. Siendo todas lo mismo en el fondo —voluntad—, merced a la individuación aparecen diversas; de ahí que esta lucha perpetua de todos contra todos sea en sí la pugna de la voluntad consigo misma.

Ya Empédocles sentenció que si la realidad no consistiera en un combate perpetuo todo sería uno y lo mismo; y Heráclito, que «todo sucede según discordia». Schopenhauer se mantiene en la estela de ambos presocráticos: en el mundo de lo diverso, de los individuos, reinan la desarmonía y el egoísmo universal e ilimitado, y todo ello tiene que ver con el enfrentamiento de las Ideas entre sí en su afán por objetivarse. Las Ideas platónicas eternas remiten a los individuos, en éstos se representa de forma explícita la confrontación de esa tensión que existe desde siempre entre ellas, que es también la pugna de la voluntad consigo misma.

En las formas más bajas de objetivación de la voluntad, en las fuerzas elementales, se entabla ya un combate de esas Ideas «por la materia», por conseguir la mayor objetivación posible. Las fuerzas físicas, los cambios químicos, acontecen a causa de la resistencia o flexibilidad de unos con respecto de otros. Los organismos, conjuntos de fuerzas, células, agregados químicos, van apareciendo en el mundo fenoménico con distintos «grados de perfección». En los grados de objetivación de la voluntad se advierten diferentes expresiones de la lucha por la perfección de las Ideas: lucha y asimilación de unas Ideas respecto de otras, que se trasluce en el mundo fenoménico en una batalla de fuerzas e individuos, «una lucha cósmica de todos contra todos» a la que está sometida la naturaleza y sus criaturas.

El animal que debe adaptarse a un medio que le es hostil desarrollará nuevas defensas que le permitan sobrevivir a pesar de la contrariedad de ese medio; se perfeccionará en la lucha, y si no alcanza esa perfección se verá condenado a la muerte irremediable. Tal es la lección de la naturaleza, según Schopenhauer: la lucha de todos contra todos. Los seres que mejor se adaptan a esa situación personificarían la Idea platónica de su especie. El león en sí, en tanto que Idea platónica, es perfecto; los leones de carne y hueso, más débiles, no alcanzan

la perfección de la especie, pero sí lo hace el más dotado, el más fiero y mejor constituido, el que con mayor perfección se defiende en el ámbito del fenómeno. La evolución de la especie estaría en función de alcanzar o no la perfección ideal, la que marca la Idea platónica. Lo mismo ocurrirá con la especie humana: los hombres y mujeres más perfectos lograrán encarnar las Ideas platónicas de Hombre y Mujer; aunque esto último sólo podrán lograrlo los Apolos y Afroditas, en definitiva.

Cada grado de objetivación de la voluntad, tal como ya dijimos, disputa a los otros grados la materia, el espacio y el tiempo; de este modo la voluntad se manifiesta con mayor o menor perfección en unos y otros. La suprema perfección la marca el grado más alto de todos, solamente alcanzado por el mayor conocimiento humano. La voluntad, desde sus grados más bajos de objetivación, en los que se objetiva como impulso ciego desprovisto de conocimiento que «tiende a ser», termina por llegar a los más altos, el cerebro humano, gracias al cual «se provee de una antorcha» que le hace ver el mundo entero como representación.

La «antorcha» ilumina el camino de la voluntad, pero lo que ésta, ya consciente de sí misma, presencia en general es un escenario de lucha: un auténtico reino del horror y la iniquidad donde predomina la masacre entre seres que se devoran unos a otros sin cesar. Tal es en definitiva el devorarse a sí misma de la voluntad, y sólo con el conocimiento le queda claro y se vuelve consciente de ello. Los animales se alimentan de plantas; los hombres, de animales y plantas; la tierra a veces engulle a todos de repente, y terminará por engullirlos para siempre, etcétera. Lo malo es que tanto tráfago, tanta violencia y tanta ansia carece de sentido: es inútil, no tiende a un fin sino acaso a

> [...] un momentáneo bienestar, un goce fugaz y condicionado por la carencia, un enorme y largo sufrimiento, una lucha constante, ***bellum omnium***, donde todos son cazadores y todos son cazados, tumulto, carencia, miseria y miedo, gritos y aullidos; y esto continuará ***in secula seculorum***, o hasta que se rompa otra vez la corteza del planeta.[126]

En una de sus páginas más sobrecogedoras, el filósofo anota para sus lectores un caso «extraído de la naturaleza» con el que quiere demostrar el sinsentido de tamaña lucha ad infinítum; se trata del párrafo sobre el cementerio de tortugas en la isla de Java.

126 WWV II, cap. 28.

Junghuhn cuenta que en Java vio un campo inmenso totalmente cubierto de esqueletos y lo tomó por un campo de batalla; sin embargo, no eran sino osamentas de grandes tortugas de cinco pies de largo y tres de ancho que, para poner sus huevos, tomaban ese camino desde el mar y eran atrapadas por perros salvajes *(canis rutilans)* que, uniendo sus fuerzas, las volcaban y les desgarraban el caparazón inferior, o sea, las pequeñas placas del estómago, y las devoraban vivas. Pero a menudo sucedía que un tigre se abalanzaba entonces sobre los perros. Este espectáculo lamentable se repite miles de veces, año tras año. Y para ello nacen esas tortugas. ¿Qué culpa están pagando con ese sufrimiento? ¿Para qué esas escenas horribles? La única respuesta es: así se objetiva la *voluntad de vivir*. Hay que estudiarla y concebirla en todas sus objetivaciones si se quiere llegar a comprender su esencia y la esencia del mundo.[127]

Al pie de la página 405 refiere otro ejemplo de crueldad natural: una pobre ardilla es hipnotizada por la mágica y mortal mirada de una serpiente, que la devorará junto con sus crías. El filósofo, indignado, sentencia:

Esta historia es importante no sólo en el aspecto mágico, sino también como argumento en favor del *pesimismo*: que un animal sea atacado y devorado por otro es malo, aunque uno puede tranquilizarse sobre ello; pero que una pobre ardilla inocente, sentada junto al nido con sus crías, sea obligada poco a poco, de modo titubeante, luchando consigo misma y quejándose, a acercarse a las fauces abiertas de la serpiente y a lanzarse a ellas con plena conciencia es algo indignante, algo que clama al cielo de tal modo que uno siente cuánta razón tiene Aristóteles cuando dice: *La naturaleza es demoníaca, no divina*. ¡Qué horrible es esta naturaleza a la que pertenecemos!

Lo peor de todo es el sinsentido de esta pugna, en definitiva, el sinsentido de la vida y la muerte en general. Los seres nacen y luchan por sobrevivir impelidos por el anhelo de permanecer y perpetuarse, procreando otros seres idénticos a ellos a los que les aguarda el mismo fin hasta que se extinga la especie. Es la voluntad ciega en sí, es la esencia del mundo, su qué sin porqué, sin razón ni sentido. Como naturaleza «demoníaca», el mundo es una gran voluntad que sólo quiere esta vida, una cadena de horrores. La propia voluntad se desgarra a sí misma a

[127] *Ibid.*

través del desgarro mutuo de sus criaturas. Nada cuentan para ella los individuos sino únicamente la conservación de la especie, la permanencia ab aeterno de la Idea platónica, en la que se objetiva la voluntad en una especie de primer estadio, y de la que los individuos sólo son copias.

La naturaleza es, ni más ni menos, tal y como reconoce un Werther bajo de ánimo en su anotación del 21 de agosto: «Un monstruo que eternamente devora, que eternamente tritura y rumia». El joven «romántico», tan bien caracterizado por Goethe, ha descubierto que tras las maravillas naturales que admiramos y que proporcionan serenidad estética al ánimo se esconde la lucha de todos contra todos y un mundo en constante catástrofe:

> El más inocente paseo cuesta la vida a miles y miles de pobres gusanillos, un paso destruye las laboriosas construcciones de las hormigas y patea un pequeño mundo, transformándolo en una tumba ignominiosa. ¡Ay! No son las grandes e infrecuentes catástrofes del mundo, esas inundaciones que se llevan nuestras aldeas, esos terremotos que se tragan vuestras ciudades lo que me conmueve. Me corroe el corazón la potencia destructora que yace oculta en el seno de la Naturaleza, que no produce nada que no destruya a su vecino, que no se destruya a sí mismo.[128]

Es probable que Schopenhauer reparase en este párrafo incluso antes de haber conocido personalmente a Goethe; refleja la idea de la naturaleza como un pandemónium, y bien podría haber inspirado la metáfora schopenhaueriana de una gigantesca y monstruosa voluntad devorándose a sí misma.

Volviendo de nuevo a los grados de objetivación de la voluntad, tras los animales —cada uno de ellos es la tumba de otros tantos miles de seres vivos, especifica Schopenhauer— aparece el ser humano, merecedor de epítetos poco elogiosos por parte del filósofo —animal de presa lo llamará en *Parerga y paralipómena*—, al que solemos conocer en la mejor de sus facetas, la de «animal domesticado y maniatado merced a eso que llamamos civilización».[129] Una apariencia engañosa, tal y como la de una inocente «sopa con arsénico», escribe el pesimista en uno de sus cuadernos inéditos.[130] El hombre es el dueño

[128] Goethe, *Las penas del joven Werther* [introducción, traducción y notas de L. F. Moreno Claros], Madrid, Gredos, 2002, pág. 121.

[129] PP II, § 114, pág. 227.

[130] HN, vol. 1, pág. 397.

absoluto de la naturaleza, a la que sólo contempla como «material de uso», fuente inagotable y fábrica industrial de toda clase de elementos, plantas y animales. El ser humano nunca está quieto, todo lo transforma o lo destruye en su propia *bellum omnium contra omnes*, más refinada o más brutal que la de los animales más fieros. A veces, la locura sin sentido —añade Schopenhauer en el capítulo 28 de los «Complementos»— y las maquinaciones políticas les incitan a la guerra; «entonces, el sudor y la sangre de las grandes masas tienen que correr para realizar el capricho de unos pocos o para expiar sus errores».

Ocioso es recordar las catástrofes humanas, a las que ya nos referimos al comienzo de esta introducción, mencionar al «archidemonio» y el infierno en el que se convierte la vida social a causa de los feroces «diablos humanos»; Schopenhauer lo tiene todo muy claro cuando afirma que también la historia humana «plagada de heroicidades y errores» es inútil. El filósofo pesimista la desprecia y considera una «variante de la zoología». Los vaivenes y avatares de los individuos a lo largo de la Historia carecen de importancia; por supuesto, Schopenhauer no contempla ni la más mínima huella de un «espíritu racional» que se desplegará a lo largo del tiempo en un alarde de autoconciencia y sabiduría, tal y como predicaba su aborrecido Hegel; el avatar histórico es la mera voluntad de vivir que se desgarra a sí misma a través de la proliferación de las criaturas humanas; sólo éstas creen dar sentido a la existencia cuando en realidad carece de él. Es falsa la tesis de que haya algún sentido o fin cósmico aparte de la única finalidad constatada y experimentada por cualquier ser vivo a cada momento: lo que en cada cual predomina es el deseo infinito de perpetuarse y de seguir viviendo. De ahí que Schopenhauer sostenga que el foco más inmediato en el que parece concentrarse la voluntad objetivada en el individuo sean los órganos genitales. El instinto lo empuja a procrear y con ello a mantener viva la especie; de ahí, el placer del acto de procrear, gracias al cual se mantiene viva la llama del deseo y la perpetuación. Es un punto de placer fugitivo y momentáneo en medio del inmenso mar de dolor y de lucha en que consiste la vida en sí misma.

Entre tanto dolor y tanto desgarro, Schopenhauer ve alguna salida: opuesto a los órganos de reproducción se halla el órgano por antonomasia del conocimiento, la fábrica de la representación, el cerebro. Éste produce lo mejor del ser humano, los conceptos y las ilusiones, el arte y las cualidades morales. Del órgano de la representa-

ción surgen la capacidad de amar la belleza y el bien, así como los principios éticos.

A los dos extensos primeros «libros» de *El mundo*, así como a sus correspondientes capítulos en el tomo de los «Complementos», dedicados a exponer concepciones materialistas y naturalistas les seguirán otros libros referidos a la estética y la ética. Si en aquéllos Schopenhauer parece querer emular a sus admirados sensualistas franceses y acusa los ecos de las teorías científicas de su época —puestas de moda por los hermanos Humboldt o el vitalista conde de Buffon—, ahora serán los artistas y los santos quienes ocuparán su imaginación y abandonará el mundo de la materia pura para acceder a las Ideas platónicas y a los paraísos ascéticos de los ayunadores del Indostán. Como mencionamos en páginas precedentes, los libros tercero y cuarto del primer tomo junto a sus «Complementos» correspondientes del segundo traban las partes más amables y difundidas de *El mundo*. Necesitan de escasa introducción dada su claridad, por lo que recomendamos al lector que, al margen de lo que sigue, se sumerja en ellos y los descubra por sí mismo.

Los fundamentos de la teoría estética

La *metafísica de la belleza* de Schopenhauer, su «filosofía del arte»[131] se sustenta sobre dos vigorosos pilares: las Ideas platónicas de nuevo y la teoría del artista *genial*, denominado el «genio» a secas. La tesis más relevante del filósofo sostiene que merced a la contemplación de una obra de arte y del deleite que embarga nuestro ánimo queda en suspenso y accedemos a la esencia de la realidad, a su qué *(das Was)*; entonces olvidamos el sufrimiento y los dolores que nos aquejan. «El prisionero en la cárcel del querer celebra un sabbat del espíritu», anotó Schopen-

[131] Parágrafos y capítulos considerados fundamentales para conocer la teoría estética de Schopenhauer son los siguientes: del primer tomo del WWV, § 34 (conocimiento de las Ideas); § 36 (el arte y la genialidad); § 38 (la placidez de la contemplación estética y la superación del sufrimiento). Los §§ 39 y 45, que tratan de lo sublime y de la belleza, respectivamente; así como los §§ 51 y 52, sobre el arte escénico y la música. Del segundo tomo, los capítulos 30 («Del sujeto puro del conocimiento») y 31 («Del genio»); así como el 39 («Sobre la metafísica de la música»). Además, las lecciones de estética que Schopenhauer elaboró para sus alumnos en la Universidad de Berlín, en 1825 —publicadas por V. Spierling bajo el título de «Metafísica de la belleza»— constituyen un útil y matizado resumen de lo expuesto en la obra principal. El mismo título lleva el capítulo 19 del segundo tomo de PP, uno de los más sustanciosos.

hauer en un apunte inédito,[132] y a una metáfora similar recurre al comienzo del capítulo 29 en el segundo tomo de *El mundo*, denominando a semejante estado de liberación «eine Feierstunde», esto es, «una hora de recreo», una pausa en la que se descansa del trabajo y el ánimo se relaja. Sumido en la contemplación estética de un objeto, el individuo se despoja de su individualidad aunque sea sólo de manera momentánea, y en ese despojamiento alcanza un estado de beatitud: supera el dolor y se olvida del sufrimiento de la existencia que lo rodea.

Si retomamos la metáfora de la caverna de Platón recordaremos que la actividad cotidiana de los prisioneros se limita a establecer relaciones entre las sombras: «su sabiduría consiste en determinar la sucesión de las sombras»; o sea, que es la vida cotidiana, el mundo de la opinión y el ámbito de la ciencia lo que los mantiene encadenados. Ahora bien, cuando uno de los prisioneros es liberado, su percepción de aquel mundo cavernario cambia por completo. A un estado similar al de semejante liberación conduce la contemplación estética a la que se refiere Schopenhauer. La describe así en un párrafo memorable del primer tomo de *El mundo*:

> Cuando, elevados por la fuerza del espíritu, abandonamos la manera ordinaria de considerar las cosas y no nos limitamos a seguir bajo el dictamen de las formas del principio de razón las relaciones de unas cosas con otras, cuya última meta es siempre la relación con nuestra propia voluntad, es decir: cuando no consideramos ya el dónde, el cuándo, el porqué y el para qué de las cosas, sino únicamente el qué; y cuando tampoco permitimos al pensamiento abstracto, a los conceptos de la razón, ocupar nuestra conciencia, sino que, en vez de eso, concentramos todo el poder de nuestro espíritu en la intuición *[Anschauung]*, sumergiéndonos totalmente en ella, y permitimos que la conciencia se llene con la apacible contemplación de los objetos naturales presentes en cada momento, ya sea un paisaje, un árbol, una roca, un edificio o cualquier otra cosa, *perdiéndonos* en estos objetos [...], olvidándonos de nosotros mismos como individuos, de nuestra voluntad, y existiendo sólo como sujeto puro, como claro espejo del objeto, de tal modo que parecería como si el objeto existiera solo, sin que alguien lo percibiera y, por tanto, no se pudiera separar ya al que intuye de la intuición, porque ambos se hubieran convertido en uno, pues la conciencia en su totalidad está completamente llena y ocupada por una imagen particular e intuitiva; cuando, de este

[132] HN, vol. 1, pág. 29.

> modo, el objeto se ha desprendido de toda relación con cuanto existe fuera de él y el sujeto se ha emancipado de toda relación con la voluntad, lo conocido ya no es entonces la cosa particular en cuanto tal, sino la *idea*, la forma eterna, la objetidad inmediata de la voluntad en este grado; y, por eso, quien se entrega a esta intuición deja de ser individuo, pues el individuo se ha perdido en tal intuición, y se convierte en un *sujeto puro del conocimiento*, que carece de voliciones, de dolor y de temporalidad.[133]

En suma: el abandono de la individualidad merced al ensimismamiento en el objeto provoca un desasirse de sí mismo y, con ello, del ámbito de las relaciones sometidas al principio de individuación. Es entonces cuando el sujeto cognoscente accede de inmediato al qué de las cosas y contempla la Idea platónica.[134] Conocerla es lo que Schopenhauer denomina «comprensión estética».

En un jardín, alguien se siente atraído por la belleza inusitada de una rosa; se acerca a ella e incluso la toma suavemente entre las manos, sin quebrar su tallo. Tan absorto se queda admirándola que no ve ya una rosa del jardín, ni siquiera la más bella. Su imagen ocupa por entero su atención, llena sus pupilas y su conciencia: el simple curioso se transforma entonces en admirador puro, en alguien que sólo es contemplador, en lo que Schopenhauer denomina «reines Subjekt des Erkennens», *puro sujeto del conocimiento.* Lo que ve entonces e impregna su conciencia es la Idea platónica de rosa, que reúne la suma de las perfecciones de todas las rosas del jardín y de las de todos los demás jardines de la tierra: es la belleza absoluta de la especie la que se muestra a la percepción del observador, que olvida sus sentidos y sensaciones inmediatas y conoce la Rosa Ideal, el «qué» por excelencia o la «rosa sin porqué» del célebre poema de Borges.

El sujeto que «se pierde» *(sich verliert)* —como escribe Schopenhauer— en la contemplación del objeto abandona el plano de la realidad subjetiva, los lazos que le unen a su voluntad, deja de ser su «prisionero» y se transforma en espejo puro que refleja el objeto tal como es en su Idea, a salvo de sus relaciones con los demás objetos, en su «forma total». El observador ideal por excelencia es el artista, el genio, que también es creador. En definitiva, al sumirse en la contemplación, el artista ve la Idea platónica, la esencia de las cosas, el fundamento de la realidad y del mundo. «Idea platónica es aquello que tendríamos delan-

[133] WWV I, § 34.
[134] VN, vol. III, *«Reines Subjekt des Erkennens»*, pág. 54.

te si pudiésemos poner aparte el tiempo y las condiciones formales y subjetivas de nuestro conocimiento.» La Idea es «lo que permanece inmutable en lo que cambia», su correlato ideal es el intelecto puro al que no molesta ni distrae interés alguno en su contemplación objetiva, ni tampoco le alteran cambios en su voluntad que le hagan sentir cualquier necesidad insatisfecha que requiera su aplacamiento. Para comprender mejor tal estado, tal posición del sujeto puro del conocimiento y de la comprensión o captación del objeto en su Idea, Schopenhauer recurre como ejemplo al *tertium cognitionis genus*, el tercer género de conocimiento descrito por Spinoza en la parte v de su *Ethica*: *Mens aeternam est, quatenus res sub aeternitatis specie concipit...*[135] El espíritu «es eterno» cuando concibe las cosas desde el punto de vista de la eternidad. Esa «eternidad» a la que accede el espíritu (en el caso de Schopenhauer, el sujeto del conocimiento) cuando es capaz de situarse en un plano distinto al acostumbrado, es decir, diferente al de las relaciones de cosas, al de la vida cotidiana, es el ámbito en el que reinan las Ideas platónicas.

Spinoza entendía que conocer según el tercer grado de conocimiento debía ser la mayor «aspiración» y la mayor virtud del espíritu: *Summus Memntis conatus, sumanque virtus est res intelligere tertio cognitionis genere* (*Ethica*, v, *prop*. 25). «Desde el punto de vista de la eternidad», desde el ámbito en que no existen ni espacio ni tiempo conoce el sujeto transformado en sujeto puro a su «correlato puro», el objeto transformado en Idea. El individuo en cuanto tal sólo conoce las cosas particulares, pero el sujeto puro del conocimiento, las Ideas.[136]

Algo especial acontece cuando el sujeto puro y el objeto puro coinciden en tal plano más allá de lo individual-objetivo; entonces es «la voluntad misma» la que se muestra a través del sujeto puro del conocimiento como si se reflejara en un espejo: el de las Ideas. A través del sujeto puro del conocimiento, la voluntad se ve a sí misma ya no como un «monstruo siempre devorador», sino en su aspecto mejor y más elevado, objetivada en el mundo perfecto e inmaculado de las Ideas platónicas en las que se objetiva. La voluntad es el «en sí» de la Idea y ésta, su objetivación perfecta, su mejor «reflejo». De manera que la voluntad se conoce a sí misma a través de ese sujeto puro; y gracias a él adquiere conciencia de sí misma y alcanza la lucidez.

[135] Spinoza, *Ethica*, v, *prop*. 31, *esc*. Schopenhauer lo cita en WWV I, § 34, y en VN, vol. III, pág. 55.

[136] WWV I, § 34.

La contemplación de las Ideas conforma el robusto pilar básico sobre el que se sustenta la teoría estética de Schopenhauer. En la fase de contemplación se alcanza la paz —un «estado de paz platónica»—,[137] sentimiento estético de goce supraindividual y de olvido del dolor del mundo. La individualidad con todos sus clamores y deseos queda desterrada; los intereses mezquinos, auspiciados por la voluntad; el ansia de perpetuarse o de obtener ganancias egoístas quedan relegados a una especie de limbo; no hay hastío ni sufrimiento, sólo la delicia, la «beatitud de la contemplación».

El goce estético es la vía directa por la que el espectador se traslada a «otro mundo» en el que ya no caben los individuos con su tráfago característico y sus diferencias, sino Ideas, pero ¿qué es el arte y a quién se lo debemos?

Belleza y genio artístico

Schopenhauer sostiene que el arte es un modo de conocimiento, «*el modo de considerar las cosas independientemente del principio de razón*, en oposición a esa otra manera de considerarlas, directamente deudora de tal principio, que es la vía de la experiencia y de la ciencia».[138] La ciencia utiliza la razón y los conceptos para alcanzar sus metas, que culminan con la explicación de los porqués de los fenómenos, y cuyo fin es comprenderlos y dominarlos. La razón es lo único que posee valor para la ciencia, y lo mismo hay que decir de la vida práctica y cotidiana, basadas siempre en la búsqueda de relaciones lógicas entre los hechos del mundo. Poco tienen que ver «razón» y «vida práctica» con el arte, que nos remite a la verdadera esencia del mundo, a lo que es independiente y persiste fuera de toda relación, «el contenido real de los fenómenos, que no está sujeto a cambio alguno, la Idea, que es la objetivación inmediata y adecuada de la cosa en sí». Por lo tanto, otro modo de conocer, y de conocer más y mejor desde otro plano que no es el de la ciencia.

El arte es obra del genio, de esa persona especial capacitada para acceder al reino de las Ideas eternas. Según la materia de la que el genio se sirve para expresar esas Ideas, el arte será plástico, pictórico o musical; se expresará mediante la arquitectura, la escultura, la pintura y la música en una escala ascendente que lleva desde la disposición

[137] V. Spierling, «*Erkenntnis und Kunst*», en Arthur Schopenhauer, *Metaphisik des Schönen* («Introducción» a VN, vol. III, pág. 23).

[138] WWV I, § 36.

bella de los jardines hasta la reproducción de las imágenes beatíficas de los santos, los poemas más sublimes y hasta la misma expresión filosófica. Estos géneros son otros tantos caminos mediante los cuales el genio artístico expresa las Ideas, su principal cometido.

¿Cómo se accede al reino de las Ideas? Schopenhauer se sirve de una palabra clave: intuición *(Anschauung)*; el genio intuye las Ideas, las percibe, las ve y se suma a la contemplación. Intuir, en el sentido que le da el filósofo pesimista, es siempre percibir la Idea como si de algo vivo se tratara y no apresarla con conceptos. Intuir es algo que se experimenta sin más como una imagen física, mientras que conceptualizar es obra del pensamiento. Intuir es imaginar, percibir imágenes sin la concurrencia del pensamiento. Es la manera típica de concebir del genio, caracterizado por la imaginación y la fantasía. Las capacidades del genio no enraizan en el discurso conceptual sino en la percepción intuitiva, en la visión de las cosas y no en el pensamiento acerca de ellas; esto último es tarea del filósofo (que a su manera es otro artista, según Schopenhauer).

> Sabiduría y genio, esas dos cimas del Parnaso del conocimiento humano, no tienen su origen en la facultad abstracta, discursiva, sino en la facultad intuitiva. La verdadera sabiduría es algo intuitivo, no abstracto.[139]

El genio intuye la Idea en una mezcla de percepción e imaginación. Eso lo distingue de los seres «comunes», planos, de mente más lógica, práctica, más interesada y de escasa imaginación; de los seres que se conforman con la «realidad» tal cual aparece a sus sentidos, inocua y roma. El genio se distingue así del mero «talento» y es diametralmente opuesto al torpe y al necio, cuyos mundos son en extremo diferentes al suyo. Los hombres y mujeres comunes actúan guiados por el interés, calculan y tratan de que sus acciones les reporten ventajas personales, beneficios pecuniarios sobre todo. Nada tienen que ver con el hombre genial, guiado por el pensamiento intuitivo. Éste ve la fuente última de las cosas, sus obras expresan esas intuiciones, lo concreto e Ideal y no lo abstracto y meramente conceptual. Tal como afirma Schopenhauer:

> En la mayoría de los libros, prescindiendo de los verdaderamente malos, cuando no tienen un verdadero contenido empírico, el autor sin

[139] WWV II, cap. 7.

duda ha *pensado*, pero no ha *intuido*. Ha escrito desde la reflexión, no desde la intuición, y esto es precisamente lo que los hace mediocres y aburridos.[140]

Y muy a menudo recuerda que su propia obra ha surgido de la intuición, no lo olvidemos; así que estas observaciones sobre el genio tienen mucho de apreciaciones referidas a la propia persona y a su actuar en tanto que «genio filosófico».

A fin de demostrar la diferencia entre un pensamiento artístico mediocre y la manera de proceder de un artista que imagina e intuye, Schopenhauer recurre a Cervantes:

Todo escritor corriente describirá la fijeza meditativa de la mirada o el quedarse petrificado de asombro diciendo: «Se quedó como una estatua»; pero *Cervantes* dice: «estatua vestida que el aire le mueve la ropa» (*Don Quijote*, vol. II, cap. 19). Todas las grandes mentes siempre han *pensado en presencia de la intuición*, manteniendo mientras pensaban la mirada fija en ella.[141]

En este sentido, es el propio Schopenhauer quien se ve a sí mismo como un genio preocupado por concebir su obra «en presencia de la intuición»; de ahí que toda su obra filosófica esté plagada de metáforas o que sea relativamente sencillo traducirla a ellas. El genio «ve» las Ideas, y mediante el «mayor grado de agudeza, rectitud y profundidad» con las que las contempla, será capaz de crear mediante la expresión artística obras de genio en las que transmita la realidad de lo visto. Siempre que puede, Schopenhauer afirma que él mismo expresa el mundo en Ideas, por medio de intuiciones de base y no por medio de conceptos abstractos originarios.

El genio favorece mediante sus obras el acceso del común de las gentes al reino de lo ideal. A través de las obras de arte se accede a la Belleza, en el sentido más platónico del término. Pero es únicamente el genio quien antes de mostrar su obra posee la llave para abrir la cancela que franquea el camino a dicho acceso. Mediante la contemplación, el artista se convierte en puro sujeto del conocimiento, olvidándose de la propia individualidad, del propio amarre con la voluntad.

[140] *Ibid.*
[141] *Ibid.*

En uno de sus apuntes para sus clases de estética, en la Universidad de Berlín, Schopenhauer les explicaba a sus alumnos en qué consiste la contemplación y el olvido de sí de esta manera:

> El puro conocimiento mediante el que ha de ser percibida la Idea se encuentra con respecto al sujeto absolutamente libre de todo deseo, con respecto al objeto, libre del principio de razón en todas sus formas. Mientras el conocimiento se halle sujeto al hilo conductor del principio de razón, la contemplación es imposible, y la Idea, inalcanzable. Para comprender esto, deseo mostrarlo a continuación relacionado con las cuatro formas del principio de razón:
>
> 1) La contemplación es imposible mientras la conciencia esté ocupada con los objetos de la razón, los conceptos; en vez de eso, el pensamiento abstracto es alentado por el principio de razón y la pregunta, por el porqué, constantemente renovada.
> 2) Mientras el entendimiento siga a la ley de causalidad y se empeñe en encontrar las causas del objeto que se considera, no contempla, ya que no le deja en paz la pregunta por la causa.
> 3) El deseo debe hallarse completamente excluido del sujeto, al igual que toda motivación.
> 4) El objeto contemplado debe ser alejado de la corriente de la vida que envuelve las cosas y los acontecimientos del mundo; su «cómo» y su «cuándo», dependientes del principio de razón, deben ser olvidados: quien contempla debe olvidar asimismo su propia personalidad, no saber quién es el que contempla, es decir, tampoco ser consciente del punto en el que tanto él como el objeto contemplado se hallan: sólo de esta manera será su percepción *(Anschauung)* liberada de la más opresora y firme de todas las formas del principio de razón: el tiempo.[142]

El arte surge únicamente de esa visión. Asimismo, les explicaba a sus alumnos que cuando contemplaban un árbol y lo encontraban «bello», dejaban de ver ese árbol en concreto y pasaban a contemplar su Idea. El mismo sentimiento de belleza lo habría tenido un contemplador que hubiera visto un árbol igual hace cientos de años. Es la Idea lo que se contempla al ver la belleza, ella es la que nos saca del tiempo y hace que se anule nuestra voluntad, que dejemos de ser in-

[142] Nota de Schopenhauer manuscrita al margen de la primera edición del WWV, recogida por V. Spierling en VN, vol. III, págs. 55-56.

dividuos para fundirnos con la totalidad. El mundo como voluntad desaparece y sólo queda el mundo como representación.

La aprehensión liberadora de la belleza

Cabe la posibilidad de que Schopenhauer reflexionase por primera vez sobre la esencia del arte en la hermosa catedral gótica de Dantzig, al pie del altar mayor adornado con el impresionante retablo de Hans Memling, *El juicio final*. Frente al mismo tríptico también Johanna, la madre del filósofo, creyó captar de niña la verdadera esencia del arte, tal y como reflejan sus memorias. Quizá contemplando aquellas escenas de seres humanos cadavéricos y desnudos condenados al Cielo o al Infierno, Schopenhauer pensaba algo parecido a lo que escribiría años más tarde en *El mundo*: «Hay que colocarse ante un cuadro como ante un soberano, esperando a ver si nos habla y qué va a decirnos, y, como a éste, tampoco a aquél debemos dirigirle la palabra, pues sólo nos oiríamos a nosotros mismos».[143] Spierling parte de esta reflexión[144] para demostrar que la concepción estética de Schopenhauer está ya anticuada para su época; no es del todo original en sus concepciones al respecto y parece renovar la teoría de la mímesis. Según dicha teoría las Ideas platónicas terminaron adoptando cualidades estéticas además de filosóficas; pero con ello asimilaron una caracterización opuesta a la concepción del arte de Platón, quien veía a los artistas precisamente no como educadores de la humanidad, sino como seductores y embaucadores, cuenteros de mentiras que desvían la atención de la verdadera educación.

Para Schopenhauer el arte transmite Ideas, la obra de arte ***habla*** al espectador, éste se deja envolver por ella y es transportado a otro mundo. Pero al contrario que Platón, no concibe las Ideas como entes de razón sino de intuición o de percepción, de visión (es lo que significa el verbo alemán ***anschauen***). El genio no alcanza las Ideas sirviéndose de la razón, sino de la intuición. De entre sus capacidades no es precisamente un exceso de razón la más llamativa, sino la «capacidad intelectual» en general, la cual «excede con mucho a la normal. [...] Parece como si, para que se manifieste el genio en un individuo, hubiera de serle concedida una capacidad cognoscitiva que excediera en mucho lo necesario para servir a una voluntad indivi-

[143] WWV II, cap. 34. Sobre Schopenhauer en Dantzig véase: L. F. Moreno Claros, 2005, pág. 108.

[144] V. Spierling, 2002, pág. 74.

dual».[145] El exceso de capacidad intelectual rebosa del recipiente destinado al servicio de la voluntad, el intelecto posee tanta fuerza en el genio que, en su exceso, necesita de la captación pura del objeto, va más allá de la simple captación utilitarista de las relaciones de los objetos con la voluntad. Como ya sabemos, el conocimiento de relaciones dirigido a «fines» y motivado por intereses es lo opuesto al conocimiento meramente «intelectual», desinteresado. Las obras del genio carecen de utilidad práctica, únicamente sirven de deleite a cuantos pueden comprenderlas, pues apuntan a la Belleza, buscan exorcizar los males del mundo y proporcionar placer estético.

Goethe fue uno de los autores alemanes más señeros, junto con Herder, que esbozó una teoría de la genialidad; consideró «genios» a Shakespeare, Durero, Fidias, Rafael, Holbain y Mozart; también a Federico el Grande y a Napoleón. Genio es quien, por naturaleza, posee una sobreabundancia de dones, tanto creativos como intelectuales, aunque poco tengan que ver con la razón; precisamente, el genio suele ser una persona poco razonable, más un visionario o un demonio. Schopenhauer se mantiene en el espíritu de esta corriente y recurre al tema con insistencia a lo largo de su obra.[146]

En resumen, las ideas más señeras de Schopenhauer, expresadas en los importantes capítulos consagrados a la reflexión estética, se sintetizan señalando que la contemplación que proporcionan las obras de arte trasladan al contemplador a un nuevo mundo en el que no existen ni el dolor ni la individualidad. El goce estético que proporciona el arte, el goce estético en la belleza[147] es un estadio previo a la liberación, a la salvación *(Erlösung)* de la voluntad de vivir, es una liberación ocasional, no definitiva pero digna de tener en cuenta. Un encuentro con otro mundo en el que, por corto tiempo, no existe la necesidad ni el sufrimiento. El intelecto se libera del servicio a la vo-

---

145 WWV I, § 36.

146 WWV I, § 36, WWV II, caps. 29, 30, 31 (este último lleva por título expreso *«Vom Genie»*) y 32 (*«Ueber den Wahnsin»* [«Sobre la locura»]). Todos ellos tratan el modo de conocimiento característico de la mente genial y matizan con diversas consideraciones y ejemplos lo ya expuesto en el libro tercero del WWV I. También en PP encontramos repetidos o ampliados pensamientos clave ya expuestos en los capítulos señalados; en el cap. 3 del segundo tomo, *«Den Intelekt überhaupt und in jeder Beziehung betreffende Gedanken»* [«Pensamientos sobre el intelecto y todas las relaciones que le conciernen»] Schopenhauer vuelve a recordar de forma aforística toda su teoría sobre el individuo genial. En VN, vol. III, cap. 6, *«Vom Genie»*, se encuentra casi textualmente lo ya expuesto en el WWV I sobre el tema.

147 PP II, § 205, pág. 443.

luntad, deja de ser esclavo, aleja las exigencias prácticas de la vida para evadirse en otra realidad. El mundo como representación se libera momentáneamente del mundo como voluntad. La voluntad egoísta e individual pierde su dominio; el individuo deja a un lado su ansia de posesión para ser poseído por la belleza y la contemplación. Schopenhauer escribe, como ya mencionamos, que en dichos momentos «celebramos el sabbat de los trabajos forzados de la volición».[148]

Durante ese tiempo de asueto, el sujeto de la contemplación se convierte en «claro espejo del conocimiento», en reflejo del objeto contemplado: sujeto y objeto quedan fundidos en uno; es en ese instante de la fusión cuando la belleza provoca su impacto. El sujeto se olvida de quién es, del cuándo y del dónde, sólo está contemplando y nada más.

Para Schopenhauer es bello aquello que se presenta de tal manera que posibilita la visión de la Idea de su especie, igual da que se trate de un objeto natural, un animal o un ser humano representados en una obra de arte. Sus cuadros favoritos eran los paisajes de los pintores holandeses de los siglos XVI y XVII, en los que triunfaba el más depurado naturalismo y los objetos están representados con todo detalle. En ellos ya no veía a los objetos como tales, sino elevados a su cualidad de Ideas platónicas.

Reflexiones sobre las distintas artes

Schopenhauer se ocupa con detalle del análisis y la importancia que poseen las diversas artes. En *El mundo* hallamos reflexiones variadas sobre las artes plásticas, la literatura y la poesía, el teatro y la música. Una determinada manifestación artística será más pura y más apreciada cuanto más nos facilite el acceso a las Ideas. Así, un cuadro bello, una escultura sabiamente esculpida nos conducirán antes a la contemplación de la Idea que las obras mediocres. La facilidad de mostrarnos lo ideal será el listón con que se mida el talento artístico del autor del cuadro o de la escultura. Igual sucederá con la poesía y la literatura; el poeta y el escritor que mejor plasmen las Ideas —la nobleza, el dolor, la sabiduría, la bondad o la tristeza y la pena, la pereza, la fragilidad, etc.— en su obra será el mejor. Mediante la empatía con los personajes de un drama o con los protagonistas de una novela el espectador accederá a otro mundo ideal que, aunque lo haga sufrir, le transmitirá un estado catártico y meramente estético mediante el cual verá de otro

[148] WWV I, § 38.

modo los sufrimientos reales. La representación de los dolores producirá en el espectador un sentimiento de belleza estética que le hará comprender lo absurdo del dolor en el mundo.

En todas las expresiones artísticas podemos observar Ideas expresadas de manera más sutil o más tosca. Por ejemplo, en la arquitectura o en el arte de la jardinería observamos las Ideas de armonía, de fluidez, de proporción, de consistencia, etc.; mientras que en los cuadros que representan santos o vírgenes observamos las Ideas de pureza y bondad.

Después de haber explorado un extenso catálogo de artes, la música es la que se lleva la palma dorada. Schopenhauer le dedica dos apartados memorables: el § 52 del primer volumen de *El mundo* y el capítulo 39 del segundo, titulado expresamente «Sobre la metafísica de la música»; además de alusiones expresadas en PP II, §§ 219 y 220. La música ocupa un lugar aparte del resto de las artes, por su idiosincrasia es comparable a un lenguaje universal cuya claridad supera incluso a la del propio mundo intuitivo. Es el súmmum artístico y un arte inclasificable puesto que es la más extraña. Al no estar compuesta de materia alguna es la más versátil y la que provoca los mayores sentimientos estéticos. Nada de considerarla como hizo Leibniz, critica Schopenhauer, «un ejercicio inconsciente de aritmética en el que el espíritu ignora que cuenta cifras»; ésa sería su corteza, pero es mucho más que simple aritmética. La música no se limita a transferir al oyente Ideas concretas igual que el resto de las artes, sino *todas las Ideas*; la música representa y remite a «la voluntad misma» y es objetivación de «toda la voluntad» y no sólo de fragmentos suyos. Escuchando música el oyente conoce su propia esencia a la vez que la esencia toda de la voluntad. La música transmite sentimientos de exaltación, tanto de placer como de dolor; el paladeo de una melodía lo mismo eleva el corazón hasta las más excelsas Ideas que puede hundirlo en las profundidades de la melancolía o del dolor. Es el mundo entero con sus delicias, enigmas y dolores lo que se presenta a través de la música. Ella nos pinta los movimientos más ocultos de nuestro ser y del ser de la voluntad, pero desprovistos de la realidad y de todas sus torturas; es decir, nos permite experimentarlos de manera abstracta sin que estén ligados a hechos concretos, de ahí el embeleso en el que caemos al dejarnos llevar por la música.

La música *traduce* el en sí del mundo en notas musicales. El bajo profundo, por ejemplo, reproduce las honduras más bastas de la voluntad; conforme las notas ascienden en agudeza van representando

los distintos niveles de la voluntad; la voz humana traduce los sentimientos humanos y expresa los estadios más altos de la voluntad consciente ya de sí misma. La música ligera, la religiosa, todos los géneros, desde los caricaturescos hasta los solemnes, traducen diversos estadios de la voluntad, diversas manifestaciones ideales del ser humano, pero también de los elementos naturales; las sinfonías de Beethoven, por ejemplo, reproducen los elementos climáticos, como rayos y truenos o el calor sofocante del verano. En suma, todo en la música nos habla y nos afecta porque refleja la voluntad que nos constituye y que constituye el mundo, sólo transfigurado por la representación. Schopenhauer llega a escribir, de modo paradójico, que si el mundo desapareciera «quedaría la música». ¿Una melodía flotando sobre una nebulosa de nada absoluta?

Décadas más tarde, Nietzsche verá en la música la mejor expresión del goce, del dolor y de la furia dionisíacos. Schopenhauer lo ayudó a fomentar esta idea; en realidad, con su concepción del arte como expresión de la verdad, como otra manera de acercarse al conocimiento del mundo y de la realidad, el filósofo pesimista le otorgó un rango comparable al de la filosofía. Como ya apuntamos, él se percibía a sí mismo como un artista-filósofo, puesto que logró expresar en su sistema, cual obra de arte, *el qué del mundo*, primero vivido e intuido como Idea y luego, conceptualizado, razonado y explicado mediante conceptos.

Los fundamentos de la teoría ética

Si la estética de Schopenhauer tuvo una enorme aceptación entre los lectores, la ética expuesta principalmente en el libro cuarto del primer tomo de *El mundo* otorgó al filósofo un aura de santidad que cuadraba muy poco con el talante general de su persona. Se cuenta que él mismo decía admirar a los santos y haber enseñado en su obra en qué consiste la santidad, pero que añadía que él no tenía madera de santo. También, que admirando un retrato del reformador de la orden trapense, el abad Rancé, comentó: «Esto es cosa de la gracia». Nunca aspiró a ser uno de esos seres ultrahumanos porque conocía sus propias carencias, aunque a veces, para explicar alguna de sus ideas éticas solía expresarse preludiando «nosotros, los budistas...».[149] Sea como

[149] E. Grisebach, *Schopenhauer, Geschichte seines Lebens* [Schopenhauer, historia de su vida], Berlín, Ernst Hoffmann & Co., 1897, págs. 270-271.

fuere, el caso es que muchos de sus admiradores lo consideraron una suerte de «santo laico» o «budista europeo» en atención a sus ideales éticos, cercanos a los del cristianismo y las predicaciones de Buda. Las reflexiones éticas de Schopenhauer son extensas y de enorme prolijidad, pero aquí sólo trataremos de sus principales aportaciones, resumidas en ciertas palabras clave tales como «resignación», «renuncia», «supresión del egoísmo» o «negación de la voluntad de vivir»; y en el término quizá más relevante de todos: «compasión», equivalente a la piedad, el amor y la empatía bondadosa que debería sentir cada *ser consciente* hacia los demás seres que lo rodean.

El filósofo pesimista dedicó la cuarta parte del primer tomo de su obra capital más los respectivos «Complementos» del segundo volumen a exponer el núcleo de su «filosofía práctica», la que trata de las acciones y los hechos humanos, que él consideró «la parte más seria» de su sistema, según afirmó en reiteradas ocasiones. En esta introducción dejamos aparte los escritos que componen *Los dos problemas fundamentales de la ética*, publicados antes de que apareciera la segunda edición de *El mundo*, que profundizan aspectos asimismo tratados en la obra capital, por ejemplo, la discusión con la filosofía práctica de Kant. Muy interesantes resultan igualmente las *Lecciones de filosofía* centradas en la exposición de la ética bajo el título de «Metafísica de las costumbres»,[150] que reelaboran lo expuesto en el primer tomo de *El mundo*.[151]

Metafísica y ética se engarzan estrechamente en el sistema filosófico de Schopenhauer. Ya sabemos que comenzó a interesarse por la filosofía sorprendido por la existencia del mal en el mundo e impelido por la necesidad de conocer cómo puede capearse el temporal de las miserias de la vida; dicha necesidad tuvo siempre para él carácter y dimensión morales: ¿por qué si existe un Dios suprasensible que es

[150] Éste es el único de los cuatro tomos de las *Lecciones de filosofía* traducido al castellano: A. Schopenhauer, *Metafísica de las costumbres* [trad. de R. Rodríguez Aramayo], Madrid, Trotta, 2001.

[151] Parágrafos y capítulos esenciales de WWV dedicados a argumentar las reflexiones éticas de Schopenhauer son los siguientes: del libro cuarto del primer tomo se destacan los §§ 53 (distinción entre filosofía teórica y filosofía práctica), 55 (la libertad de la voluntad), 57 (la vida individual, el sufrimiento), 65 (conceptos de bueno y malo); y los §§ 66, 67 y 68 (doctrina de la piedad universal y la negación de la voluntad); finalmente, el 71 (nirvana y nada relativa). De los «Complementos al libro cuarto», en el segundo tomo, el magnífico capítulo 41 («Sobre la muerte y su relación con la indestructibilidad de nuestro ser en sí»), el 46 (que trata de la vanidad de la existencia, y sobre optimismo y pesimismo). El capítulo 50 («Epifilosofía») es el colofón de toda la obra.

todo bondad permite el mal en el mundo? ¿No será más bien un ente malvado y cruel quien lo convierte en el valle de lágrimas que efectivamente es? La ética constituye para él uno más de los puntos de vista desde los que hay que contemplar el pensamiento único que reza: «El mundo es voluntad y es representación», pero tal vez el punto de vista más sustancial; más allá de la teoría del conocimiento, de la metafísica y la estética, las revelaciones éticas que se desprenden de los términos clave antes aludidos proporcionan las fórmulas idóneas para explicar, superar e incluso suprimir el sufrimiento y no sólo el de todos los hombres y mujeres, sino el de la totalidad de la vida en el mundo. Después de tanta teoría cosmológica y física, será la filosofía práctica la que dé sentido a todo lo demás; una vez visto cómo es el mundo, los seres humanos conscientes de sí mismos deberán saber a qué atenerse al estar en él. Para Schopenhauer el actuar más virtuoso, el núcleo de su filosofía práctica será la inacción.

El mundo de Schopenhauer es todo voluntad, una voluntad que quiere sin cesar. Ante los ojos de cada ser viviente aparece multiplicado merced a la representación, cuya función es equivalente a la del velo de Maya en la mitología hindú. A causa del trabajo maquinador de Maya (concepto personificado de sentido muy amplio que entraña corporeidad y también erotismo) «lo verdadero aparece como falso y lo falso, verdadero... provoca que una culebra parezca una cuerda y ésta, aquélla», como se dice en el Atharva-Veda. Maya confunde las cosas e impide ver que la verdadera esencia del mundo es Brahma y que lo que no es Brahma, la apariencia, carece de ser. En definitiva, todo es voluntad, mas la representación nos confunde acerca de nuestra verdadera esencia; aquélla, con sus formas inherentes al principio de individuación, origina que la totalidad aparezca multiplicada e individualizada, que el egoísmo triunfe en cada ser vivo, que sus deseos particulares choquen con los deseos particulares de todos los demás, que su afán de permanecer y pervivir origine que incluso tenga que destruir a otros en aras de su propia supervivencia. En suma, el egoísmo manifiesto en las ansias de poder y el afán de permanecer enceguecen a los seres y les impiden ver la verdad que, tanto de una manera teórica como práctica, expresa la metafísica: mientras los seres vivos desaparecen de generación en generación lo único permanente es la voluntad como cosa en sí, la cual se revela en todas las especies: la voluntad única, constante e inmortal es la realidad de esa apariencia que nace y se extingue sin cesar.

Schopenhauer, impelido por sus descubrimientos metafísicos, llega a la conclusión de que superar el egoísmo que nos separa de los otros es la

mayor virtud ética; comprender a nuestros semejantes, ponerse en su lugar, abstenerse de causarles dolor, mitigar el sufrimiento a nuestro alrededor podrían llegar a ser nuestras maneras más virtuosas de actuar. Él no remite a deberes ni a prescripciones, téngase en cuenta; se limita a constatar con sus reflexiones éticas las intuiciones y las visiones a las que le conduce su metafísica y el descubrimiento de la esencia del mundo.

Las vías por las que cualquiera de nosotros se animará a actuar éticamente (lo que para Schopenhauer significa sentir compasión por los demás seres y obrar en consecuencia) serán la propia experiencia de «la gran verdad» que enuncia que todos estamos constituidos por una y la misma esencia; el conocimiento de la certeza constatada de que hoy sufres tú y mañana yo, y la constatación de que el sufrimiento es general y nos afecta a todos.

Experimentar compasión por los otros, por su sufrimiento, sentir piedad por cualquier ser vivo no es un deber al que tengamos que atenernos, es sólo el acto más noble y la más noble salida de la cárcel del sufrimiento: si estamos prisioneros en el mismo calabozo que los demás seres, ¿por qué acrecentar el sufrimiento de nuestros compañeros de penalidades tratándolos con crueldad en vez de con compasión?

De las *Upanisad*, Schopenhauer extrajo una enseñanza crucial expresada en la fórmula sánscrita cuasi mágica «Tat twan asi» o «tatoumes», en la que se condensa la doctrina que enseña de manera alegórica y también categórica que «todo es uno». En última instancia, tal y como expresa en el § 115 del segundo tomo de *Parerga y paralipómena*, encuentra «el fundamento de la moral» en «la gran verdad que el Veda y el Vedanta resumen en esta gran fórmula que significa "Esto mismo eres tú"».

Dicha «verdad» la recoge uno de los pasajes que más apreciaba Schopenhauer de las *Upanisad*, la lección que Sopatkit obtiene de su padre Aodalak, titulada «Explicación de la fórmula Mahavakia, es decir, de la gran palabra *tatoumes*», que se halla en el primer libro de las *Upanisad*.[152] El hijo se acerca al padre y maestro preguntándole

[152] Contamos con una fiel edición alemana casi contemporánea de Schopenhauer, basada en la misma traducción latina que leyó el filósofo; de ella hemos extraído la cita: *Das Oupnek'hat. Die aus den Beden zusammengefaßte Lehre von dem Brahm* («aus der sanskrit-persischen Uebersetzung des Fürsten Mohammed Daraschekoh in das lateinische von Anquetil Duperron, in das Deutsche übertragen von Franz Mischel, Dr. med.»). [«La Upanisad. La doctrina de Brahma recopilada de los Vedas»]. [Traducción realizada por el doctor en medicina Franz Mischel de la versión latina de Anquetil Duperron del texto sánscrito-persa del príncipe Mohammed Daraschekoh], Dresde, Commision-Verlag, 1882, pág. 32.

quién es él mismo, y la lacónica respuesta que recibe es: «Esto eres tú». Mientras la pronuncia, Aodalak señala a un animal cualquiera, a una roca, a una planta; con ello le dice que todo es uno y que la diferencia entre unos seres y otros es sólo aparente.

Según Schopenhauer existen dos modos de actuar frente a esta verdad una vez que somos conscientes de ella: aceptarla o rechazarla. De ahí, también, dos modos de vivir: el primero consiste en la afirmación de la voluntad de vivir, y el segundo, en su negación. Afirmar la voluntad es afirmar la vida, y ello significa también afirmar la procreación, ya que el perpetuarse de los seres es el mayor efecto de dicha afirmación. El «foco» o núcleo de la voluntad de vivir se concentra en los genitales, afirma el filósofo, que propone una revolucionaria teoría del amor sexual en el célebre capítulo 44 del segundo tomo de *El mundo* dedicado a esta materia. Sólo diremos a este respecto que Schopenhauer deconstruye las fantasías de los enamorados, el romanticismo del que revisten sus encuentros al sostener que es la voluntad de vivir la que los impulsa a amarse a fin de perpetuar la especie, y que el resto es espejismo ilusorio. Perpetuarse en millones de seres diferentes es lo que desea la voluntad de vivir; ahora bien, a los genitales, que es la fuerza bruta y más inmediata en la que se expresa la voluntad de vivir, se opone el grado más elevado del conocimiento que desarrollan plenamente los más conscientes individuos de la naturaleza, es decir, el ser humano que reconoce que todo es voluntad y que reproducirse es perpetuar esa voluntad, y con ello condenar al mundo al dolor siempre perpetuado.

El genio artístico posee la capacidad de plasmar en belleza y en arte las Ideas que ve, así como de transmitirlas a sus congéneres proporcionándoles momentos de paz y placer estético, de olvido del sufrimiento; pero hay un ser más lúcido incluso que aquél, un ser que otorgará a sus semejantes el mejor ejemplo para liberarse por completo de la tiranía de la voluntad: el santo.

Los santos y los ascetas poseen el privilegio de gozar de una mayor capacidad de conocimiento. Sólo ellos llegan a la conclusión extrema a la que conduce la máxima lucidez: la convicción de que vivir significa sufrir y que la paz absoluta, el *nirvana*, se halla en la inacción; en abstenerse de actuar y hasta de ser con plena conciencia de ello. Renuncia a procrear, negación de la perpetuación de la individualidad, cese del dolor en el mundo: eso es lo que se logra con las actitudes propugnadas por estas personas, que son los modelos éticos más idóneos, difícilmente imitables empero por el grueso de la humanidad.

A través de uno solo de estos santos, de este alguien que ha alcanzado el grado más elevado de conciencia de sí, la voluntad se torna consciente de ella misma y es incluso capaz de autonegarse: la voluntad deja de querer.

Se ha visto en esta tesis la mayor «inconsistencia» del sistema de Schopenhauer; ¿cómo la voluntad que es enteramente querer llega a desear no querer? Sin embargo, parece que está claro: llega a tal estado merced a la conciencia más lúcida y exigente de los seres puros y clarividentes, argumentará el Buda de Frankfurt. Dirá que semejante acontecer hay que entenderlo como una especie de milagro inexplicable, pero que así es, que es posible el acallamiento de la voluntad: ahí está el ejemplo de los santos y los ascetas que lo demuestran; ellos, iluminados por «la gracia».

Dejar de querer será para Schopenhauer la más loable de las posturas éticas; junto a ella, abstenerse de hacer daño o paliar el sufrimiento ajeno. Reiteramos que de ninguna manera son normas cuyo cumplimiento pretenda exigir de los demás ni imponer cual imperativos categóricos nacidos de la aplicación de la razón, pues repite en varias ocasiones que él no prescribe ninguna norma ética, que sólo describe casos de conducta ética, ya que el bien y la bondad no se enseñan. Semejantes posturas moralmente elevadas sólo surgirán en aquellos seres que saben de la realidad del sufrimiento universal.

Tampoco proclama Schopenhauer que la negación de la voluntad sea lo bueno y su afirmación, lo malo. Su idea sobre los conceptos de «malo» y «bueno» se aleja de las interpretaciones tradicionales. Ambos conceptos no son absolutos, sino relativos; se llama bueno a aquello que satisface nuestros deseos: buena comida, buen tiempo, buenas armas, buen augurio, etc. Lo bueno no es permanente, sino que cambia según nuestros gustos y necesidades. Lo contrario a lo bueno es lo que se califica de «malo» *(Schlecht)*, que puede relacionarse con cosas o caracteres *(Böse)* y que siempre se refiere a aquello (tanto cosas como personas) que no se aviene o no satisface nuestra voluntad. Schopenhauer no admite la existencia de un bien absoluto, un *summum bonum*, ya que su esencia se nutre siempre de una voluntad deseante. Así, el bien absoluto habría de ser el que proporcionase la absoluta satisfacción de la voluntad, tras la cual ya no cupiese la posibilidad de desear más. Esto, según sus análisis sobre la esencia íntima de la voluntad, en cuanto que es voluntad y nada más, es decir, deseo constante, es imposible.

Al contrario que Platón, Schopenhauer deja para el interior de la caverna lo que para aquél estaba fuera, es decir, las Ideas de Bondad

o Bien absoluto, e incluso las de Belleza y Verdad: estas Ideas carecen de existencia en sí para el filósofo pesimista, ya que las considera conceptos puramente relativos creados por los hombres en el mundo de las sombras para designar sus deseos, su placer o su dolor. Aun así y sólo de una manera impropia, en todo caso podría denominarse *summum bonum* al estado de paz absoluta que se alcanza cuando se ha llegado a la negación de la voluntad.

A pesar de la relatividad de los conceptos de bueno y malo, es fácil reconocer en el mundo la maldad y la bondad. El ser que obra por maldad —y, por ello, causa también injusticia— es aquel que no se conforma con afirmar la voluntad en los límites del ámbito que le corresponde a su cuerpo, sino que va tan lejos en su afirmación hasta el punto de negar y aplastar la voluntad de otros individuos. Sin embargo, quien así actúa no está, a su vez, libre de sufrimiento, sino que también éste constituye su esencia; la voluntad que en él se muestra en forma de deseo infinito lo arrastra a todo tipo de acciones para calmarlo y le provoca desesperación y desasosiego si no lo consigue, e incluso también tras haberlo conseguido, pues el deseo de la voluntad es insaciable. La satisfacción de los deseos del egoísta supremo conlleva la alienación y el exterminio de los demás, que aparecen a veces como mitigadores del deseo y el dolor o como obstáculos que hay que superar para obtener dicha mitigación. Pero existe una justicia eterna, afirma Schopenhauer; pues el egoísmo del supremo egoísta jamás cesa, provocándole también a éste dolores sin cuento. El torturador que ejerce su poder sobre su víctima ignora que lo único que logra es calmar un dolor esencial con otro más concreto, y que en realidad el éxito de su acción no se reduce más que a dolor, incluso el placer que pueda producirle dicha tortura no será más que momentáneo, efímero y de nuevo dará paso al sufrimiento y a la ansiedad.

La maldad surge del egoísmo más acentuado, de la necesidad a toda costa de afirmar y reafirmar el propio ser sin meta alguna, pues toda meta es, a su vez, ficticia, ya que el deseo no encuentra nunca su fin por ese camino. En la acción del mal yace una ilusión y, en definitiva, también un error y una carencia de conocimiento que vagamente recuerda a esa necesidad de ilustración socrática como arma contra las malas acciones (recuérdese, es «malo» quien desconoce el bien). Quien conoce la verdad de la esencia única, la verdad expresada en la fórmula *tatoumes* y se convence de ella, se abstendrá de ejercer el mal saciando su egoísmo inagotable sobre los demás al reconocer que en el fondo también son él mismo, que participan de la misma esencia. En

cambio, el injusto que actúa de manera egoísta está confundido por el velo de Maya, atrapado por completo en el *principium individuationis*.

En este sentido también Schopenhauer escribe que la justicia «surge del conocimiento», mas no del conocimiento abstracto que pueda transmitirse mediante palabras. La verdadera bondad del alma *(der Gesinnung)*, la virtud desinteresada y la nobleza pura no nacen de un conocimiento abstracto y teórico de la virtud, sino:

> [...] de otro conocimiento: el inmediato e intuitivo, que no se puede adquirir ni desechar razonando, un conocimiento que precisamente por no ser abstracto tampoco puede transmitirse, sino que se le revela a cada persona por sí mismo, un conocimiento que por lo tanto no encuentra su expresión adecuada en las palabras, sino únicamente en los actos, en la conducta, en el curso de la existencia del hombre.[153]

Schopenhauer tampoco se propone, consecuentemente con esta reflexión, definir la virtud o la bondad, sino dar cuenta de aquellos actos, describir formas de actuar en las que aquélla se manifiesta. La conclusión a la que llega es la que va a fundamentar toda su ética posterior, de la que aquí, en el primer tomo de *El mundo*, se encuentra su núcleo. Es virtuoso el justo, es decir, quien no obra injustamente haciendo padecer a sus semejantes para lograr su propio bienestar; quien no comete crímenes y respeta la propiedad de los demás. Justo es quien no se deja engañar por las diferencias que ocasiona el principio de individuación:

> [...] sino que por su modo de comportarse demuestra que *reconoce* su propia esencia, es decir, la voluntad de vivir como cosa en sí, también en la manifestación ajena que le es dada meramente como representación. Es decir, que se reencuentra a sí mismo en esa manifestación ajena hasta un cierto grado: el de no cometer injusticia, o sea, el de no hacer daño a nadie. En este grado va él más allá del *principium individuationis*, el *velo de Maya*, y equipara el ser que halla fuera de él al suyo propio: no le hace daño.

Así, la bondad y la justicia tendrían su fuente en ese saber que es «ver» más allá del principio de individuación, que suprime las diferencias y considera la homogeneidad innata que convierte a los hombres en prisioneros dentro de la misma caverna: sabe sólo quien escapa de ella o quien es capaz de ver a través de las sombras. El egoísta,

[153] WWV I, § 63; igual la cita siguiente.

el malvado, siente el mundo como un lugar en el que está rodeado de enemigos, de seres diferentes a él que le quitarán la vida si los molesta, y que, por eso, debe adelantarse y quitársela él a ellos; el ser justo, que tiende a la bondad, el ser virtuoso ve amigos por todas partes, encuentra la vida armónica, pues experimenta el mundo desde el punto de vista de la tolerancia y de lo positivo.

El grado extremo de tal virtud será el ascetismo; quien lo practica, el asceta, se niega rotundamente a dañar a los otros, y llega incluso a negar la propia vida en tal empeño. Comprende el absurdo de la voluntad de vivir que se desconoce a sí misma y que goza en una determinada criatura lo que en otra sufre, sin saber que goce o sufrimiento no atañen más que a la misma voluntad, que, en el fondo, se desgarra a sí misma.

La fórmula *tatoumes* es la conclusión y a la vez el núcleo de todo lo dicho. Con ella se resume metafóricamente la unidad de todo lo viviente; sirve, pues, como expresión perfecta de una verdad metafísica, y además como expresión del principio ético por antonomasia que define y condiciona la conducta de los seres virtuosos. Ontología y moralidad encuentran, así, su misma expresión en la sentencia del *Oupnek'hat*.

En efecto, el *tatoumes* (*tat twan asi* en el segundo tomo de *El mundo*, que literalmente significa «esto eres tú») llega a convertirse para Schopenhauer no sólo en metáfora ontológico-moral, sino en regla práctica desde la que puede fundamentarse la vida virtuosa:

> Quien sea capaz de asimilar esta verdad con un conocimiento claro y una firme e íntima convicción, y la aplique a cada ser con el que entre en contacto, poseerá la fuente de toda virtud y toda dicha, y estará en el camino correcto de la redención.[154]

Al considerar a todos los seres como «iguales», prosigue Schopenhauer, se está ejerciendo un acto de amor universal «ágape» o *caritas*, amor que no es «eros» precisamente sino su superación. La esencia de esa clase de amor es la piedad, la compasión *(Mitleid)*, puesto que quien ama a los demás con esa clase de amor ha reconocido en ellos a otros seres sufrientes; por eso, ese puro amor es compasión y no erotismo. «Todo amor puro y verdadero es compasión;» todo amor que no lo sea es egoísmo *(Selbssucht)*; egoísta es el «eros»; compasión, piedad, es el «ágape».

[154] WWV I, § 66.

Eros y *caritas* constituyen otras claves desde las que se puede entender la afirmación o la negación de la voluntad de vivir por parte de los individuos: quien, movido por la fuerza que eros le confiere, procrea, se afirma a sí mismo y a la vida, afirma, a su vez, la voluntad de vivir; quien ama a sus semejantes en virtud de la *caritas* procura disminuir el dolor de sus congéneres absteniéndose de actuar de manera egoísta, sin provocar ningún tipo de injusticia; efectúa el primer paso de la negación de la voluntad porque todo su ser se dirige a una mitigación de los efectos que se seguirían de la afirmación de aquélla. El carácter virtuoso, afirma Schopenhauer, llegará a sacrificar su propio bien por el de los demás: los actos virtuosos y justos están por encima del principio de individuación, superan la afirmación de la propia persona. En este sentido tanto Sócrates, Giordano Bruno o Jesucristo son ejemplos elocuentes de virtud, pues, sin tener en cuenta el bien de la propia persona, decidieron morir por algo que competía a toda la humanidad, por la verdad, uno, por el amor a los demás el otro.

En suma, practicar la negación de la voluntad de vivir en uno mismo, que es la mayor de las virtudes, originará que la propia voluntad se niegue un poco más a sí misma; de ahí que cuantos más negadores haya, más voluntad negada. Ahora bien, la voluntad es infinita...

Los párrafos finales del primer tomo de *El mundo* resultan enigmáticos si se olvida la perspectiva ética, que les confiere claridad. La figura humana esencial para Schopenhauer, aparte del genio-artista y el genio-filósofo (es decir, él mismo como máximo exponente de este modelo), es el santo, como ya apuntamos. Éste, asociado también al asceta, ejemplifica el mejor modo de actuar con respecto a la voluntad de vivir y a la supresión del dolor en el mundo. Sólo los santos que hacen voto de pobreza y de castidad, que se niegan a comer o ayunan alcanzan el grado máximo y más paliativo del dolor y el sufrimiento universales, la paz perpetua del alma, el nirvana. En la primera edición de *El mundo*, el filósofo pesimista tomó un apunte relativo a la muerte de un «ayunador» que suprimió en la segunda edición y que jamás volvió a reproducir en las ediciones posteriores. Se trataba de una noticia periodística:

> Desde Berna se nos comunica que en un espeso bosque cerca de Thurnen se encontró una cabaña en la cual yacía el cadáver sin descomponer de un hombre que presumiblemente llevaba más de un mes sin vida. Las ropas que vestía no decían nada sobre la condición social de su poseedor.

> Dos camisas muy finas se encontraron junto a él. La pieza más valiosa era una Biblia, en la que se habían incluido algunas hojas de papel blanco escritas en parte por el difunto. En ellas señala el día en que partió de su casa (no nombra lugar alguno); seguidamente dice que el Espíritu del Señor lo llamó a dirigirse al desierto para dedicarse al ayuno y la oración. Ya de camino ayunó durante siete días, tras los que había vuelto a comer. Luego volvió a ayunar en su retiro, otros tantos días. Unas rayas señalan ahora los días; hay cinco, es probable que muriera al término de éstos. También se encontró una carta a un sacerdote cuyo sermón había oído el peregrino, sólo que sin dirección alguna.[155]

Difícil no recordar a Franz Kafka y su relato «Un artista del hambre» al leer estas líneas. El escritor checo, buen lector de Schopenhauer, expresó bien el virtuosismo máximo al que se refiere el filósofo al final del primer tomo de *El mundo*. El asceta, el ayunador o el santo nos proporcionan a los simples mortales, incapaces de tamaño heroísmo, los mayores modelos de virtud, los más consecuentes con el conocimiento supremo de la realidad de este mundo que nos rodea. Negar la voluntad es negarse a perpetuarla, y con ello rechazar la perpetuación del dolor de la existencia. Quien llega a este estado alcanza la paz y la beatitud derivadas de la ausencia de deseos y la ausencia de sufrimiento.

Negarse a comer y a procrear, negarse a ejercer el mal y el poder sobre los demás seres que pueblan el mundo; en suma, rechazar actividades que promueven el propio fortalecimiento y el incremento del egoísmo; o, por el contrario, desvivirse por los otros, sólo para expandir el bien, tal es el ejemplo que nos proporcionan los santos. La contemplación de semejantes actitudes, escribe Schopenhauer, nos llena de una «profunda y dolorosa nostalgia» al contrastarla con la nuestra, llena de miseria, afanes y sufrimientos sin cuento. Con todo, tanto para los santos como para los profanos, lo único que nos resta al final, afirmemos o no la voluntad de vivir, es «la nada». Quien vive en este mundo terminará por enfrentarse a la nada (sólo hay nada más allá); para los santos y los negadores de la voluntad este mundo es también nada, ellos se adelantan a esa nada eterna que a todos nos aguarda, y, al menos, la asumen con plena conciencia. «Para aquellos en los que la voluntad se ha convertido y se ha negado, este mundo nuestro tan real, con todos sus soles y vías lácteas, no es tampoco otra cosa que...

[155] El párrafo se encontraba en la primera edición de *El mundo*. *Vid.* edición facsímil del WWV.

nada.» Así de categórico concluía Schopenhauer el primer tomo de *El mundo*. El volumen que añadió a éste en la segunda edición de la obra finalizaba con más matizaciones y si acaso un mayor relativismo. Schopenhauer detallaba algunas cuestiones y dejaba abiertas varias posibilidades de interpretación, aunque en suma era lo mismo: voluntad y representación constituyen nuestro mundo; el dolor proviene de la voluntad y su exigencia incesante; mediante conocimiento podemos paliar el dolor negándonos a perpetuarlo mediante la inacción: todos saldremos ganando en la nada o en cualquier otro lugar ya indefinible; pues sin representación es imposible imaginar otra cosa que lo que tenemos: este mundo en el que padecemos, a pesar de los ilusorios goces momentáneos.

Epifilosofía

El capítulo 50 del segundo tomo de *El mundo*, «Epifilosofía» es fundamental para entender la metafísica de Schopenhauer. En él se sincera afirmando que su saber sobre la esencia de la voluntad es escaso, que su sistema metafísico sólo expone hechos del mundo y que, en lo relativo al más allá de lo meramente percibido y experimentado, es imposible que podamos saber algo con certeza.

Podemos preguntarnos muchas cosas en relación con la voluntad, como por ejemplo a causa de qué fatalidad exterior a toda experiencia se situó la voluntad en la desagradable alternativa de aparecer bajo la forma de un mundo en el que reinan el dolor y la muerte. ¿Qué fue lo que indujo a la voluntad a abandonar el reposo infinito, la nada bendita *(das seligen Nichts)* para aparecer como mundo? Sólo mediante un error de elección se malogra el ser humano, un error de conocimiento; pero la voluntad en sí, anterior a todo fenómeno, ¿cómo podría decaer hasta convertirse en mundo? Y otra pregunta de corte budista: ¿hasta qué indecibles profundidades arraiga la individualidad? ¿Qué sería yo si no fuera voluntad de vivir? ¿Es posible ir más allá de esta voluntad de vivir?

Dichas preguntas, acepta Schopenhauer, resisten a nuestras posibilidades especulativas, ya que el individuo que se las formula está inmerso en el mundo y, por tanto, sujeto a las leyes del fenómeno. La respuesta por el más allá del fenómeno no puede salir del fenómeno mismo. El mundo en el que objeto-sujeto, principio de individuación, espacio y tiempo no tienen cabida no es el nuestro, pues nosotros esta-

mos encerrados en la cárcel del cerebro, limitados a un aquí y un ahora. Nuestro propio conocimiento es sólo un fenómeno cerebral y nos posibilita únicamente conocer el mundo en cuanto fenómeno, pero si abandonamos el mundo fenoménico para hallar respuesta a aquellas preguntas nos adentramos en un «suelo inestable y un agua sobre la que no se puede caminar» *(instabilis tellus, innabilis unda)*. La esencia de las cosas antes o más allá de nuestro mundo y, por tanto, más allá de la voluntad no está abierta a nuestro examen, pues el conocimiento mismo, en general, es sólo fenómeno. Al descubrimiento de la voluntad sólo se llega a través de la experiencia del propio cuerpo, pero esa voluntad individual que se descubre en cada uno de nosotros es también limitada y únicamente por aproximación puede aportarnos algo acerca de un concepto de la voluntad general, en sí mismo incognoscible en su extensión y en sus capacidades.

El *hen kaí pan*, ese «uno en el todo» según el cual la esencia de la realidad es una y la misma que postularon los eléatas, Escoto Erígena, Bruno y Spinoza y que más tarde remozó Schelling seduce a Schopenhauer como explicación metafórica de la realidad. Pero mientras que los citados autores pensaron en un *theós*, en un Dios como ente racional cual esencia de las cosas, el filósofo pesimista postula una entidad de otra clase. Afirma que los panteístas son «optimistas»: todo es razonable desde el punto de vista de que Dios es un ente de razón; pero ¿cómo se explica el mal del mundo? Sólo su sistema, asegura Schopenhauer, cimentado en lo más profundo del ser humano, intenta explicar el mundo desde el hombre y no desde fuera del mundo. «Pero lo que ese uno sea, y el modo en que llega a manifestarse como multiplicidad es un problema cuya solución se encuentra en mi obra por primera vez.»[156] Lo que termina diciendo Schopenhauer, en definitiva, es que la voluntad es la solución que buscaron los panteístas, que sin embargo fueron incapaces de hallarla por partir de entes de razón para explicar lo irracional, y no de lo irracional mismo en el ser humano. A él le resulta imposible sostener que Dios es el mundo desde el momento en que se apoya en la experiencia inmediata (la voluntad humana) y no en la creencia en una voluntad racional intrínseca al mundo; aduce que no ve en él dicha divinidad. «Nada de divino, nada de teofanía, como afirmó Escoto Erígena, hay en los hechos más terribles del mundo.» El panteísmo es

[156] WWV II, cap. 50.

por esencia optimismo y carece de una explicación para el mal. Schopenhauer lo explica recurriendo a la voluntad como experiencia íntima. No necesita de un *Theós* abstracto, todo bondad. Llamar al mundo «Dios» no significa explicarlo. Con ello el enigma permanece.

Dada esta falta de hálito divino en cuanto nos rodea, la omnipotencia demónica de la voluntad y, por descontado, de la universalidad del mal y del dolor, Schopenhauer afirma en este último capítulo de su obra principal que sólo él ha propuesto una ética consecuente con la manera de ser del mundo: la ética de la solidaridad y la renuncia. La voluntad, que llega al grado más elevado de conocimiento y al estadio superior de la conciencia, mediante la cual se conoce a sí misma, es capaz de salvarse al renunciar al mundo, aniquilándose a sí misma al dejar de querer. De ahí, asegura el filósofo, que sólo en su filosofía haya encontrado la ética un fundamento seguro y se desarrolle «en perfecta concordancia con las religiones más sublimes y profundas, es decir, el brahmanismo, el budismo y el cristianismo (aunque nada tenga que ver con el islamismo o el judaísmo)».

Schopenhauer finaliza su «Epifilosofía» concluyendo que el origen del mundo está en un acto de la voluntad, pero también que ahí enraiza la posibilidad de suprimir dicha voluntad. El mal y la supresión de éste tienen una fuente común y única: la voluntad y su insaciable anhelo egoísta.

En definitiva, qué es pues la voluntad: «Lo que hay aquí y ahora», contestaría Schopenhauer; pero, también, lo que está más allá del aquí y del ahora de los que sólo negándolos podremos escapar.

Frauendstädt, el «archievangelista» de Schopenhauer, en su afán de proselitismo, solía divulgar algunas ideas sobre la voluntad como «cosa en sí» que al maestro le parecían erróneas. Para poner las cosas en su sitio, este último le escribió lo siguiente:

> Debo, mi caro amigo, tener presentes sus numerosos y grandes méritos en la exposición de mi filosofía para no perder los estribos y la paciencia al leer su última carta. [...] Inútilmente he escrito, por ejemplo, que no debe Usted buscar la *cosa en sí* en las nubes en las que anidan los cucos [*Wolkenkukuksheim*] (es decir, allí donde se sienta el dios judío), sino en las cosas de este mundo; esto es, en la mesa sobre la que Usted escribe, en la silla bajo sus posaderas. [...] De modo que no venga a llamar Usted a esta *cosa en sí* como hacen otros camaradas que filosofan en su estilo, por ejemplo, lo suprasensible, la *divinidad*, lo indeterminado, lo impensable, o lo más bonito, como Hegel: «die Uedäh» [en dialecto suabio, pronunciación de

> «Idee», la Idea]. Ya sabemos todos qué es lo que se oculta detrás: es el señor del Absoluto, el cual, en cuanto se lo pilla y se le pregunta «Pero ¿de dónde sales tú, chico?», responde: «Menuda pregunta impertinente. Yo soy el señor del Absoluto y no tengo por qué dar cuentas a nadie: ello se deduce analíticamente de mi nombre [...]».
>
> Mi filosofía no habla nunca de esas nubes en las que anidan los cucos sino *de este mundo*, es decir, es *inmanente*, no trascendente; descifra el mundo presente como si se tratara de una tabla jeroglífica (cuya clave he encontrado yo en la voluntad) y muestra su interconexión generalizada. Mi filosofía enseña qué es la representación y qué, la *cosa en sí*. Pero esta última es sólo *cosa en sí* de una manera relativa, es decir, en cuanto a su relación con la representación; y ésta es representación únicamente en cuanto a su relación con la *cosa en sí*. *Aparte de esto*, la representación es un fenómeno cerebral. Qué sea la *cosa en sí* fuera de dicha relación no lo he dicho nunca, porque yo no lo sé; *en* ella es *voluntad de vivir*.[157]

Cosa en sí es voluntad de vivir, y nada más sabemos: ahí queda el todo y también está la nada opuesta a él. Esa nada con la que terminaba el primer tomo de *El mundo*, en uno de los finales más contundentes de toda la historia de la filosofía: «... *Nichts*». Lo que queda después de haber negado la voluntad de vivir es nada; ahora bien, qué sea esa nada, no lo sabemos; tal denominación se le adjudica al ámbito de lo desconocido; ésta es la conclusión de Schopenhauer tras haber escrito su glorioso segundo tomo, superado ya el radicalismo juvenil con que concluyó el anterior.

Nota sobre «La voluntad en la naturaleza»

Schopenhauer valoraba mucho este breve texto publicado en 1836, revisado y reeditado en 1854. Su intención quedaba muy clara en el subtítulo de la obra: «Una exposición de las confirmaciones que ha recibido la filosofía del autor, desde su aparición, por parte de las ciencias empíricas». Quería constatar públicamente la verdad de las tesis de su metafísica según los más recientes descubrimientos de las diversas ciencias. El opúsculo constituye una ampliación del libro segundo de *El mundo*: es una obra de naturaleza metafísica pero orientada hacia el

[157] Carta de Schopenhauer a Frauendstädt, Frankfurt, 21 de agosto de 1852. En GB, págs. 290-292.

mundo de la ciencia. Escrita con elaborada concisión, al lector había de quedarle claro cuáles eran los rasgos fundamentales del sistema metafísico del autor del opúsculo, en modo alguno una filosofía que hablaba de «la ciudad de los cucos en las nubes», como apuntábamos antes, sino de la experiencia y de la ciencia del aquí y del ahora.

En esta obra, afirmaba, se expone el núcleo mismo, el «foco candente» de su metafísica; concretamente, se refiere a los capítulos «Astronomía física», «Anatomía comparada» y «Psicología de las plantas», centrales por su importancia. Pero todo el opúsculo es idóneo para que el lector afiance las principales ideas de Schopenhauer acerca de la voluntad como cosa en sí y el intelecto como algo secundario expuestas en *El mundo*.

La naturaleza condiciona al intelecto y no éste a aquélla, como fue lo normal para los filósofos anteriores a Schopenhauer; éste constata el poder absoluto de la naturaleza, de la materia, sin por ello dejar a un lado su idealismo originario, pues la materia existe porque hay una voluntad que se objetiva también en ella. Los puntos esenciales de la filosofía de la naturaleza vista por Schopenhauer son tres: primero, la esencia de la naturaleza (la «cosa en sí» de Kant) es lo que encontramos en nuestro interior como voluntad; segundo, la voluntad y el cuerpo son lo mismo; el cuerpo es voluntad objetivada, parte visible de la voluntad; y tercero, el conocimiento es una función corporal que se origina en el cerebro; de éste surge el mundo entero como representación. Sin las funciones del cerebro no habría naturaleza, quizás algo completamente ignorado que conocemos sólo gracias a la existencia del cerebro. La voluntad es reconocible como tal en cada fenómeno de la naturaleza, tanto en los orgánicos como en los inorgánicos. Así lo irá demostrando Schopenhauer a lo largo de este opúsculo, en el que además de abordar las ciencias naturales estudia otros campos tales como la lingüística, la sinología, las religiones asiáticas o el magnetismo animal.

A modo de colofón de este estudio introductorio anotamos a continuación acaso el mejor resumen del sistema de Schopenhauer descrito por él mismo, y que aparece en esta obra; es una concisa exposición de la «verdad fundamental» que tan orgulloso se sintió de descubrir, pensando que cambiaría la historia venidera de la humanidad:

> El rasgo fundamental de mi doctrina, lo que la coloca en contraposición con todas las que han existido, es la total separación que establece entre la voluntad y el conocimiento, entidades que han considerado los filósofos,

todos mis predecesores, como inseparables y hasta condicionada la voluntad por el conocimiento, que es para ellos el fondo de nuestro ser espiritual, y cual una mera función, por lo tanto, la voluntad del conocimiento. Esta separación, esta disociación del yo o del alma, tanto tiempo indivisible, en dos elementos heterogéneos, es para la filosofía lo que el análisis del agua ha sido para la química, si bien este análisis fue reconocido al cabo. Para mí, lo eterno e indestructible en el hombre, lo que forma en él el principio de vida, no es el alma, sino que es, sirviéndonos de una expresión química, el radical del alma, la *voluntad*. La llamada alma es ya compuesta; es la combinación de la voluntad con el *nóus*, el intelecto. Este intelecto es lo secundario, el *posterius* del organismo, por éste condicionado en tanto que es mera función del cerebro. La voluntad, por el contrario, es lo primario, el *prius* del organismo, aquello por lo que éste se condiciona. Puesto que la voluntad es aquella esencia en sí, que se manifiesta primeramente en la representación (mera función cerebral ésta), cual un cuerpo orgánico, resulta que tan sólo en la representación se le da a cada uno el cuerpo como algo extenso, articulado, orgánico, no fuera ni inmediatamente en la propia conciencia. –Así como las acciones del cuerpo no son más que los actos de la voluntad que se pintan en la representación, así su substrato, la figura de este cuerpo es su imagen en conjunto; y de aquí que sea la voluntad el *agens* en todas las funciones orgánicas del cuerpo, así como en sus acciones extrínsecas. La verdadera fisiología, cuando se eleva, muéstranos lo espiritual del hombre (el conocimiento), como producto de lo físico de él, lo que ha demostrado cual ningún otro Cabanis; pero la verdadera metafísica nos enseña que eso mismo físico no es más que producto o más bien manifestación de algo espiritual (la voluntad) y que la materia misma está condicionada por la representación, en la cual tan sólo existe. La percepción y el pensamiento se explicarán siempre, y cada vez mejor, por el organismo; pero jamás será explicada así la voluntad, sino que, a la inversa, es por ésta por lo que el pensamiento se explica, como demuestro en seguida. Establezco, pues, primeramente la *voluntad* como *cosa en sí*, completamente originaria; en segundo lugar, su mera sensibilización u objetivación, el cuerpo; y en tercer término, el conocimiento, como mera función de una parte del cuerpo.[158]

[158] *Sobre la voluntad en la naturaleza*, 1970, cap. 1, «Fisiología y patología». WN, págs. 19-21.

CRONOLOGÍA

1788 Arthur Schopenhauer nace el 22 de febrero en la «ciudad libre» de Dantzig (hoy Gdansk, Polonia) hijo del acaudalado comerciante Heinrich Floris Schopenhauer y de Johanna Henriette, de soltera Trosenier.

1793 Prusia se anexiona Dantzig. Heinrich Floris Schopenhauer, en desacuerdo con la nueva situación política, se traslada con toda la familia a Hamburgo, donde establecerá de nuevo su negocio.

1797 Nace Louise Lavinia Adelaide (Adele) hermana de Schopenhauer. El pequeño Arthur viaja a El Havre (Francia) para aprender francés. Allí pasará dos años.

1799 Arthur regresa a Hamburgo, ingresa en el Instituto Runge, donde inicia estudios para prepararse como futuro comerciante.

1800 Viaje en compañía de sus padres a Carlsbad y Praga. Arthur relata los pormenores de este viaje en un diario.

1803 Viaje con sus padres por Holanda, Inglaterra, Francia, Suiza, Austria, Silesia y Prusia. Anota en un cuaderno los pormenores del periplo, que se prolongó hasta el año siguiente.

1805 Regreso a Hamburgo. Arthur entra como aprendiz de comercio en la Casa Jenish. El 20 de abril Heinrich Floris muere en oscuras circunstancias, quizás un suicidio.

1806 Johanna Schopenhauer y Adele se trasladan a Weimar. Arthur permanece en Hamburgo continuando con su aprendizaje comercial.

1807 Abandona el comercio y comienza una dura preparación para ingresar en un instituto de secundaria y más tarde poder inscribirse en la universidad. En diciembre se traslada a Weimar, donde recibe clases particulares de latín y griego. Su madre le

entrega la parte de la herencia paterna que le corresponde, con lo que podrá vivir con independencia. En 1809 se matricula en la Universidad de Gotinga como estudiante de medicina.

1809 Deja los estudios de medicina por los de filosofía pura. Se traslada a la Universidad de Berlín.

1811 Estudios en la Universidad de Berlín. Asiste a las clases de Fichte y de Schleiermacher. En sus diarios de trabajo toma «apuntes filosóficos» y allí aparece por primera vez el concepto de «la conciencia mejor», primer atisbo de una filosofía propia. En la primavera de 1813 abandona Berlín.

1813 Breve estancia en Weimar. Serias desavenencias con su madre. Se retira a Rudolstadt para escribir su tesis doctoral: *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Obtiene el título de doctor en filosofía por la Universidad de Jena.

1814 En mayo de 1814, se traslada a Dresde. En 1815 redacta un tratado científico, *Sobre la vista y los colores*, que se publica en 1816. A finales de 1818 concluye su obra principal, *El mundo como voluntad y representación*, publicada en 1819.

1818 Primer viaje a Italia: Venecia, Roma, Nápoles y Milán. Recibe allí la noticia de la quiebra de la firma en la que tenía invertida una parte considerable de su fortuna. Regresa a Berlín y, ante la posibilidad de quedarse sin recursos económicos, se habilita como docente para impartir clases en la Universidad de Berlín. Escribe su «Currículum vítae».

1820 Anuncia sus lecciones en la Universidad de Berlín bajo el título de *Filosofía exhaustiva o doctrina del ser del mundo y del espíritu humano*. Inicia una relación amorosa con la actriz Caroline Medon.

1821 *Affaire Marquet*: Debido a un súbito ataque de ira, Schopenhauer golpea a una vecina, la costurera Louise Marquet. Se inicia un proceso judicial que se prolongará hasta 1826, fecha en que se lo condenó a compensar a la víctima con el pago de una pequeña pensión vitalicia.

1822 Segundo viaje a Italia. Temporadas en Milán, Florencia y Venecia.

1823 En mayo regresa a Alemania. Debido a una prolongada convalecencia a consecuencia de diferentes enfermedades, Schopenhauer debe permanecer durante un año en Munich.

1824 Estancia de reposo en el balneario de Bad-Gasteien; más tarde se traslada a Mannheim y, finalmente, a Dresde.

1825 En abril de 1825 regresa a Berlín. En la *Kleinen Bücherschau* aparece una breve reseña harto positiva de *El mundo como voluntad y representación* escrita por el poeta y literato Jean Paul. Planes de matrimonio frustrados. En agosto de 1831 abandona Berlín y pasa el invierno en Frankfurt.

1832 Breve estancia en Mannheim. Durante el año siguiente termina la traducción al alemán de la obra *Oráculo manual y arte de prudencia*, de Baltasar Gracián. Decide establecerse definitivamente en Frankfurt, ciudad en la que residirá durante el resto de su vida.

1835 Dedica éste y el siguiente año a la redacción y publicación de *Sobre la voluntad en la naturaleza.*

1838 Muere Johanna, la madre del filósofo. En 1839, escribe *Sobre la libertad de la voluntad humana*; en 1840, *Sobre el fundamento de la moral*. En 1841 aparecen editados estos dos trabajos bajo el título común de *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Comienza la amistad con Julius Frauenstädt.

1844 Se publica la segunda edición corregida y aumentada de *El mundo como voluntad y representación*.

1847 Segunda edición revisada y aumentada de *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*.

1849 Muere Adele Schopenhauer.

1851 Se publican los dos tomos de *Parerga y paralipómena*, el primero contiene los «Aforismos sobre el arte de saber vivir». Por estas fechas comienza la tardía fama de Schopenhauer como filósofo.

1854 Segunda edición de *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Amistad con Wilhelm von Gwinner. Nueva edición del tratado *Sobre la vista y los colores*.

1855 Principio de la serie de retratos de Schopenhauer en edad madura, por Lutenschütz y otros artistas (óleos, daguerrotipos y litografías). Se convoca un concurso para premiar el mejor trabajo expositivo de la filosofía schopenhaueriana.

1858 Rechaza la investidura como miembro de la Real Academia de las Ciencias de Berlín.

1859 Tercera edición de *El mundo como voluntad y representación*, ya convertido en éxito de ventas filosófico. La escultora Elisabeth Ney termina un busto de Schopenhauer.

1860 Schopenhauer muere súbitamente de neumonía en su casa de Frankfurt el 21 de septiembre.

GLOSARIO

CAUSALIDAD *(Kausalität)*
La causalidad, tal y como enseñó Kant, sólo es una forma reconocible a priori, del entendimiento mismo y, por lo tanto, la esencia de la representación, en cuanto tal, que es una de las caras del mundo, siendo la otra la voluntad, que es la cosa en sí.

Cuanto más nos sea dada una cosa como fenómeno, es decir, como representación, más claramente se muestra la forma *apriorística* de la representación; esto es, la causalidad. Y a la inversa, cuanta más conciencia inmediata tenemos de la voluntad, tanto más se retira la forma de la representación, la causalidad, que es lo que sucede en nosotros al sabernos voluntad. Así que cuanto más se nos acerque una de las caras del mundo tanto más se nos alejará la otra.

CEREBRO *(Gehirn)*
Es el órgano físico de la representación. Merced a su maquinaria aparece el mundo tal como lo vemos y percibimos, el mundo representado en tanto que objeto para el sujeto que lo conoce, que se lo representa. La unión de sujeto y objeto es la condición del fenómeno de la representación. Funciones y facultades físicas del cerebro son la conciencia, el entendimiento y la razón. El cerebro es un arma terrible que facilita la sobrevivencia de la especie humana, más efectiva que las garras de cualquier otro animal.

CONCIENCIA *(Bewußtsein)*
Remite a la individualidad. Sólo el ser humano en tanto que individuo pensante posee conciencia, el órgano del conocimiento; ésta a su vez, se basa en el intelecto que es un «proceso fisiológico». Es imposible situar una conciencia fuera de un cuerpo, puesto que la condición de

cualquier conciencia, el conocimiento, es una función cerebral, es decir física; por tanto resulta impensable hablar de una conciencia que no sea unipersonal y material, la de un ser inmaterial, de Dios, por ejemplo. La conciencia desaparece con la muerte; con ella, sin embargo, nuestro ser vuelve a su esencia: la voluntad, al dejar de ser individuo, recupera su unidad primigenia.

COSA EN SÍ *(Ding an sich)*

El concepto proviene de la filosofía de Kant, remite a lo que está escondido, la *qualitas occulta* e inaprehensible esencia de las cosas. Schopenhauer aseguró que había dado con ella al descubrir la voluntad. La cosa en sí es inaprehensible mediante conceptos, pues no es una «cosa» propiamente dicha, por eso tampoco es objeto de conocimiento para un sujeto. Schopenhauer llega a ella a través del sentido interno o la experiencia con el propio cuerpo y la propia voluntad que él ve en el desear, rechazar, temer, etc., en los impulsos volitivos de su propia persona. Mediante extensión y analogía extiende lo que percibe dentro de sí como querer o voluntad propia al «interior» del mundo y la existencia en general. La cosa en sí no puede ser representada, sólo se llega a ella por aproximación; que sea más allá de la voluntad y de la representación tal y como él las percibe es un misterio.

CUERPO *(Leib)*

Es el objeto inmediato de la percepción y asimismo «voluntad objetivada». Mediante el cuerpo cada ser individual percibe el mundo y, en el caso del hombre, a través de él llega a conocer la existencia íntima de algo que no es representación, sino voluntad. Aunque también percibe el cuerpo como objeto entre los demás objetos, como representación. Hay que distinguir este *Leib* (cuerpo vivo) de *Körper*, los cuerpos inanimados y sin vida.

EGOÍSMO *(Egoismus)*

El ser obnubilado por el principio de individuación, confundido por el velo de Maya, que cree ser el único habitante de la tierra y persevera a toda costa en su querer conservarse a pesar de los demás e incluso perjudicándolos en su afán de sobrevivir y perpetuarse. Sólo ve las diferencias y persigue su propio interés, apartando su dolor sin empatizar con el de los demás seres. Del egoísmo surgen gran parte de los males del mundo, sostiene Schopenhauer.

ENTENDIMIENTO *(Verstand)*

La facultad del conocimiento intuitivo. El entendimiento se encarga de establecer las relaciones entre las cosas. La razón, en cambio, sólo posee la capacidad de elaborar conceptos abstractos extraídos de las intuiciones sensibles que aquél le aporta.

FILOSOFÍA *(Philosophie)*

Objetivo de la filosofía y tarea del filósofo es la explicación del mundo, la descripción de cuál y qué es su esencia y su exposición en conceptos. No es una ciencia especulativa sino ciencia de la experiencia, de lo que acontece en el mundo, y arte de su aclaración. «Es un conocimiento de la esencia más íntima de este mundo en el que estamos y que también está en nosotros» (VN, vol. I, pág. 87).

GENIO *(Genie)*

El término remite a la capacidad que poseen algunas personas, muy pocas, de conocer de una manera alternativa que poco tiene que ver con el conocimiento común. El genio «ve las Ideas platónicas», el en sí de las cosas; va más allá del conocimiento cotidiano del que dispone todo el mundo y que se ciñe a la administración de las relaciones y los intereses inmediatos. Dotado de esta capacidad de ver más allá, el genio plasma su visión ultramundana en obras artísticas y mediante ellas comparte sus visiones con el resto de los mortales. La genialidad nace del conocimiento intuitivo y no del abstracto. La mayor imaginación y el mejor uso de ésta distinguen al genio del hombre común, también del mero «talento». Lo mismo que hay genio artístico, también existe el genio filosófico: ambos aportan algo nuevo, nuevas intuiciones y visiones novedosas de los hechos del mundo. En el genio, el intelecto se libera a menudo de la voluntad, las relaciones mundanales dejan de importarle y su visión se centra únicamente en el conocimiento puro. También sus obras remiten a éste y consiguen sumir en la contemplación a quien las disfruta: mediante el arte, producto del genio, el individuo acosado por los males cotidianos puede olvidarlos momentáneamente y acceder a un estado de «paz platónica» o de satisfacción estética.

HEN KAÍ PAN

Literalmente significa en griego «uno y todo». Schopenhauer continúa la tradición filosófica que postulaba la identidad y la unidad de todo al establecer la voluntad como la única realidad inmanente al

mundo: es el mundo mismo. La manifestación de ese «todo» como algo diferenciado y múltiple se debe únicamente a la labor individualizadora de nuestros cerebros que *elaboran* la multiplicidad. Los panteístas postulaban «todo es Dios»; Schopenhauer, «todo es voluntad».

IDEA PLATÓNICA *(Platonische Idee)*
Schopenhauer entiende el término «idea» sólo en sentido platónico («Idea»). Las Ideas son el en sí de las cosas, los modelos de las que éstas son copias. La voluntad acude a las Ideas platónicas para objetivarse en mundo. Se objetiva en la Idea de materia, en las Ideas que remiten a los reinos vegetal y animal, y finalmente, en la Idea de ser humano. Los seres y las cosas del mundo son efímeras copias de las Ideas eternas. Un hombre concreto o un perro o una rosa tan sólo reflejan la Idea universal de Hombre, Perro o Rosa; mientras, en tanto que seres vivos e individualizados, éstos mueren, sus Ideas eternas permanecen. Las generaciones pasan, las personas, plantas y animales perecen, pero la Idea (la especie) existe eternamente.

INTELECTO *(Intellekt)*
Se trata de una característica meramente fisiológica y animal. El hombre debe ser entendido desde una perspectiva zoológica y no desde la ficción de un Dios creador. Pensar en un intelecto o en una conciencia divina es una mera ficción.

MACÁNTROPOS *(Makranthropos)*
Nietzsche, en un apunte de juventud, observó que el mundo de Schopenhauer le parecía un hombre sobredimensionado, un macántropos.

MACROCOSMOS Y MICROCOSMOS *(Makrokosmos und Mikrokosmos)*
La esencia en sí de cada ser vivo, del hombre incluido, sólo puede ser entendida asociándola a la esencia en sí de todas las cosas, del mundo mismo. Son dos conceptos cuya aclaración es recíproca: uno remite al otro y viceversa.

MATERIA *(Materie)*
«La materia es aquello mediante lo cual la voluntad, que constituye la esencia íntima de las cosas, alcanza la perceptibilidad y se hace intuible, visible. En este sentido la materia es la mera visibilidad de la voluntad, o el lazo que une el mundo como voluntad y el mundo como representación. La materia pertenece a éste en la medida en que es el

producto de las funciones del intelecto; y a aquél en cuanto que es la *voluntad* lo que se manifiesta en todos los seres materiales, es decir, en todos los fenómenos. Por tanto, todo objeto es, como cosa en sí, voluntad, y, como fenómeno, materia)» (WWV II, cap. 24).

La materia es materia merced a las formas de nuestra intuición y aprehensión de las cosas; si pudiéramos despojar a una materia dada de dichas formas, percibirla como algo no fenoménico, tendríamos a la voluntad desnuda; sólo que algo así es imposible, puesto que nos limitamos a percibir fenómenos y la materia sólo es tal al ser percibida, representada.

Hay que abstenerse de confundir materia con «cosa en sí» o materia con voluntad; la materia es la voluntad misma pero en la medida en que es *intuida*, es decir, en la medida en que adopta la forma de la representación objetiva. Así, lo que objetivamente es materia, subjetivamente es voluntad. La materia es la mera visibilidad de la voluntad. Schopenhauer primero es idealista y después materialista, en el sentido de que la materia es producto de la intuición, y ésta, producto de la representación cerebral.

METAFÍSICA *(Metaphysik)*

«Entiendo por *metafísica* todo supuesto conocimiento que vaya más allá de la posibilidad de la experiencia, es decir, más allá de la naturaleza o del fenómeno dado de las cosas, para proporcionar una explicación sobre lo que hace que esa naturaleza esté, en un sentido o en otro, condicionada; o, dicho de manera popular, para dar una explicación sobre lo que está detrás de la naturaleza y la hace posible)» (WWV II, cap. 17).

NADA *(Nichts)*

Es un concepto relativo. Nada es el mundo visto desde la eternidad, nada es el devenir de los seres en su incesante perecer y nacer, pero nada asimismo es lo que queda después de haber negado la voluntad: el mundo entero con todos sus soles y galaxias será nada para quien ha sido capaz de negar la voluntad de vivir. Pero todo, de una forma u otra, es nada, menos la voluntad en sí. Schopenhauer es, además de representante del pesimismo, también del nihilismo filosófico de tradición platónica, cristiana y budista: el mundo y la individualidad son *nada*, toda vida con su actuar y su goce o dolor es ilusoria, espuma de un sueño, un sueño mismo cuyo despertar es la muerte, la aniquilación en la nada.

PESIMISMO *(Pessimismus)*
Schopenhauer apenas si utiliza este término en su obra. Con todo, se lo ha encasillado como «filósofo pesimista» y pasa por ser el pensador que puso de moda esta manera de concebir la realidad hacia finales del siglo XIX. Es pesimista al no reconocer esperanza alguna para la realidad más que la nada o los dolores sin cuento del mundo. Constata con negra lucidez que todo placer y felicidad mundanal son mera representación, ilusión vana sin sustancia real ni positiva; y que el dolor es lo único real y positivo en el mundo, ya que placer y felicidad significan «ausencia de dolor», que es lo primario y permanente. Schopenhauer sentenció que su filosofía es «pesimista» al no partir de un Dios creador que vele por la consistencia del mundo; de haber sido así, entonces sería «optimista».

PIEDAD *(Mitleid)*
El término alemán significa literalmente «compartir el sufrimiento». Es el fundamento de la ética de Schopenhauer. Piedad es *caritas*, amor (no *eros*) y compasión hacia los demás en tanto que seres que también sufren simplemente por el hecho de estar vivos. No es un «deber» ser piadosos con los demás. Quien conoce y adquiere conciencia de la universalidad de dolor actuará en consecuencia y se abstendrá de causar daño a sus semejantes, ni siquiera a uno solo de los seres vivos, ya que todos participan de la misma esencia.

PRINCIPIO DE INDIVIDUACIÓN *(Principium individuationis)*
Lo constituyen el espacio y el tiempo. Este principio origina la ilusión de que la multiplicidad de las cosas y las diferencias de los individuos son algo originario e incondicionado y que pertenecen al orden que rige la totalidad de las cosas. Sin embargo, espacio y tiempo son formas a priori del sujeto que conoce, que el espacio y el tiempo se interponen entre la cosa en sí (la esencia del mundo) y nuestro conocimiento y que con ello propician que la cosa en sí aparezca como algo individualizado. El individuo, preso en el principio de individuación (en el mundo como representación), no puede conocer el *en sí* de la realidad, la cosa en sí, como tal. Espacio y tiempo, el principio de individuación, nada tiene que ver con la cosa en sí, sólo con el individuo, pues son formas a priori de su conocimiento, de la representación.

RAZÓN *(Vernunft)*
Es algo secundario y condicionado; una función o facultad del intelecto que consiste en formar y construir conceptos mediante analogías y asociaciones lógicas extraídas de los datos que le proporciona el entendimiento. En modo alguno puede extrapolarse a la totalidad como un elemento organizador, y de ninguna manera gobierna el mundo. Tan sólo es una más de las facultades cerebrales, parte de ese magnífico instrumento que es el cerebro merced al cual el ser humano se abre paso en la vida y utiliza como arma para sobrevivir en la lucha por permanecer y perpetuarse.

REPRESENTACIÓN *(Vorstellung)*
Este concepto significa que cualquier objeto que vemos, percibimos o pensamos sólo existe vinculado a una conciencia. Las cosas existen porque son representadas; el mundo existe no porque *esté ahí* simplemente sino que está ahí porque hay una conciencia que lo representa. A esto remite la fórmula: «Ningún objeto sin sujeto»; es decir, el objeto no sería objeto si no estuviera vinculado a un sujeto. En otras ocasiones, Schopenhauer se refiere también al «intelecto» o al «cerebro» como productores del mundo fenoménico o mundo exterior. El mundo visible, afirma, «es un fenómeno cerebral». «¿Qué es representación? Un proceso fisiológico muy complejo en el cerebro de un animal, cuyo resultado es la conciencia de una *imagen* en ese mismo cerebro» (WWV II, cap. 18).

El mundo de la representación es distinto del mundo de la voluntad; en realidad son lo mismo, sólo que vistos desde perspectivas diferentes, ya que la voluntad es lo que está más allá de un sujeto que pueda representarse el mundo, no es representable por un sujeto. La representación es lo fenoménico, lo que aparece representado por el sujeto es representación para él, voluntad en sí mismo.

«La verdad es que por la vía de la representación nunca se puede ir más allá de la representación; ésta es una totalidad cerrada y no cuenta entre sus propios medios con un hilo que conduzca a la esencia de la cosa en sí, que difiere *toto genere* de ella. Si nosotros fuéramos meros seres representadores, el camino a la cosa en sí nos estaría totalmente cerrado. Sólo el otro lado de nuestro propio ser nos puede dar información sobre el otro lado del ser en sí de las cosas» (WWV I, «Apéndice»).

RESIGNACIÓN *(Resignation)*
Es la «autosupresión» *(Selbstaufhebung)*, el aquietamiento de la voluntad por sí misma, la superación del deseo entrando en el reino del no-querer o de la libertad máxima.

SUFRIMIENTO *(Leiden)*
Schopenhauer acuñó una sentencia que se ha hecho célebre: *Alles Leben Leiden ist*: «Toda vida es sufrimiento». Sólo por el hecho de vivir ya estamos sufriendo. Todo goce es aparente, y lo único que termina por dominarnos es el sufrimiento.

SUJETO PURO DEL CONOCIMIENTO *(Reines Subjekt des Erkennens)*
Denominación para el sujeto cognoscente que es capaz de liberarse por completo de la tiranía de la voluntad. El contemplador de una obra de arte, obnubilado y extasiado frente a ella, olvida el mundo real y, transformado en «sujeto puro», sólo contempla. En él se ha anulado el poder de la voluntad, olvida el dolor y el sufrimiento de manera momentánea. Sólo los santos y los ascetas, que niegan la voluntad de vivir, pueden anular del todo el poder de la voluntad.

SUJETO Y OBJETO *(Subjekt und Objekt)*
«Ningún objeto sin sujeto y viceversa.» La relación sujeto-objeto es la condición sine qua non del conocimiento, de la representación. La voluntad jamás podrá ser «objeto» de conocimiento.

TAT TWAN ASI (O *TATOUMES*)
Fórmula sánscrita extraída de las *Upanisad* que significa «Éste eres tú». Schopenhauer asegura que en ella se condensa toda su ética.

VELO DE MAYA *(Schleier von Maja)*
El velo de la ilusión merced al cual la realidad aparece, pero que en verdad oculta la esencia de los seres, que es única y la misma. Por su causa, lo unitario e idéntico aparece como múltiple y diverso. Es la metáfora hindú que Schopenhauer asocia al *principio de individuación*, la función cerebral.

VOLUNTAD *(Wille)* / VOLUNTAD DE VIVIR *(Wille zum Leben)*
Es el núcleo de todas las cosas, su esencia íntima. Es lo que no puede ser explicado pues es distinta *toto genere* de la representación. Es impulso ciego, *voluntad* de vida, un *querer* primigenio que no sabe lo que

quiere en concreto. La voluntad se individualiza y objetiva en cada uno de los seres del mundo. Mediante sus cerebros tiende a fines concretos, que son los de la subsistencia particular de cada uno de los individuos en los que se materializa.

«El carácter originario e incondicionado de la voluntad es lo que explica que el hombre ame por encima de todo esta existencia llena de miseria, penalidades, dolor, miedo y de tedio; una existencia que, considerada y examinada de manera puramente objetiva, tendría que aborrecer, y cuyo final, que es, sin embargo, lo único cierto para él, teme por encima de todo» (WWV II, cap. 28).

BIBLIOGRAFÍA SELECTA

EDICIONES EN ALEMÁN

Ediciones de obra completa

La edición de obra completa actual considerada más relevante:

Sämtliche Werke [Obras completas, 7 vols.], texto establecido por Arthur Hübscher según la primera edición de Julius Frauenstädt, Mannheim, F. A. Brockhaus, 4.ª ed., revisada por Angelika Hübscher, 1988.

Otra notable edición reciente:

Arthur Schopenhauers Werke in fünf Bände [Obras completas, 5 vols.], texto establecido por Ludger Lütkehaus según las «ediciones de última mano» de las obras de Schopenhauer, Zurich, Haffmans, 1988. (Edición en formato de bolsillo, 1991.)

Escritos póstumos

Der Handschriftliche Nachlass [El legado manuscrito], 5 vols. en 6 tomos, ed. de Arthur Hübscher, Munich, dtv, 1985.

Philosophische Vorlesungen [Lecciones de filosofía], 4 vols., ed. de Volker Spierling, Munich, Piper, 1984-1985.

Correspondencia, testimonios y conversaciones, diarios de viaje

Gesammelte Briefe [Correspondencia completa. Incluye sólo las cartas de Schopenhauer], ed. de Arthur Hübscher, Bonn, Bouvier, 1974.

Der Briefwechsel mit Goethe [Correspondencia con Goethe], ed. de Ludger Lütkehaus, Zurich, Haffmans, 1992.

Das Buch als Wille und Vorstellung: Arthur Schopenhauers Briefwechsel mit Friedrich Arnold Brockhaus [El libro como voluntad y representación, Correspondencia de Schopenhauer con los editores de la Editorial Brockhaus], ed. de Ludger Lütkehaus, Munich, C. H. Beck, 1996.

Gespräche [Conversaciones. Recopilación de anécdotas atribuidas a Schopenhuaer, comentarios y breves diálogos. Varios interlocutores], ed. de Arthur Hübscher, Stuttgart, Friedrich Fromman, 1971.

Reisetagebücher: Journal einer Reise: von Hamburg nach Carlsbad, und von dort nach Prag; Rückreise nach Hamburgo. Anno 1800. Und Reisetagebücher aus den Jahren 1803-1804 [Diarios de viajes del joven Arthur Schopenhauer por Europa en 1800 y en 1803-1804], Zurich, Haffmans, 1988.

TRADUCCIONES

De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente [traducción y prólogo de L.-E. Palacios], Madrid, Gredos, 1981.

El mundo como voluntad y representación I y II [traducción, introducción y notas de R. Rodríguez Aramayo], Barcelona/Madrid, Círculo de Lectores/Fondo de Cultura Económica de España, 2003.

El mundo como voluntad y representación [trad. de R.-J. Díaz Fernández, M.ª M. Armas Concepción y J. Chamorro Mielke], Madrid, Akal, 2005.

Parerga y paralipómena («Escritos filosóficos sobre diversos temas» [traducción, prólogo, y notas de J. R. Hernández Arias], «Aforismos sobre el arte de saber vivir» [traducción y notas de L. F. Moreno Claros] y «Ensayos sobre las visiones de fantasmas» [trad. de A. Izquierdo]), Madrid, Valdemar, 2009.

Los dos problemas fundamentales de la ética [traducción, introducción y notas de P. López de Santa María], Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1993 (incluye los dos escritos «Sobre la libertad de la voluntad humana» y «Sobre el fundamento de la moral»).

Sobre la voluntad en la naturaleza [trad. de M. de Unamuno], publicado por primera vez en 1900, reed. Madrid, Alianza, 1970, con varias reimpresiones posteriores.

Ediciones de ensayos sueltos

Sobre la filosofía universitaria [ed. de F. J. Hernández i Dobón], Natán, Valencia, Universidad de Valencia, 1989.

Los designios del destino (contiene los opúsculos «Especulación transcendente sobre los visos de intencionalidad en el destino del individuo» y «A propósito de la ética» [estudio preliminar, traducción y notas de R. Rodríguez Aramayo]), Madrid, Tecnos, 1994.

Aforismos sobre el arte de saber vivir [traducción, prólogo y notas de L. F. Moreno Claros], Madrid, Valdemar, 1998. (El mismo título y el mismo traductor también en: Debate, 2001; y en: Círculo de Lectores, 2002.)

Pensamiento, palabras y música [prólogo y edición de D. Garzón], Madrid, Edaf, 1999.

Escritos póstumos

Escritos inéditos de juventud. 1808-1818 [selección, prólogo y versión castellana de R. Rodríguez Aramayo], Valencia, Pre-Textos, 1999.

Manuscritos berlineses. Sentencias y aforismos (Antología) [selección, estudio introductorio, versión castellana y notas de R. Rodríguez Aramayo], Valencia, Pre-Textos, 1996.

Dialéctica erística o el arte de tener razón, expuesta en 38 estratagemas [traducción e introducción de L. F. Moreno Claros], 3.ª ed., Madrid, Trotta, 1997, 2007.

El arte de ser feliz. Explicado en cincuenta reglas para la vida [texto establecido por F. Volpi; trad. de Á. Ackermann Pilári], Barcelona, Herder, 2000.

El arte de hacerse respetar. Expuesto en 14 máximas (o bien *Tratado sobre el honor*) [edición, introducción y notas de F. Volpi; traducción de F. Morales], Madrid, Alianza, 2004.

El arte de insultar [edición e introducción de F. Volpi; traducción de F. Morales], Madrid, Alianza, 2005.

El arte de conocerse a sí mismo [edición, introducción y notas de F. Volpi; traducción de F. Morales], Madrid, Alianza, 2006.

Metafísica de las costumbres [ed. de R. Rodríguez Aramayo], Madrid, Trotta, 2001. (Lecciones de ética que Schopenhauer planeó impartir como profesor de filosofía en la Universidad de Berlín.)

Correspondencia, currículum vitae, diarios de viaje

«Currículum vitae del doctor en filosofía Arthur Schopenhauer» [trad. de L. F. Moreno Claros], *Revista de Occidente* 164 (1995), págs. 5-26.
«Diarios de viaje de los años 1803-1804 (selección)» [trad. de L. F. Moreno Claros], *Revista de Occidente* 193 (1997), págs. 112-129.
Epistolario de Weimar (1806-1819). Selección de cartas de Johanna, Arthur Schopenhauer y Goethe [traducción, prólogo y notas de L. F. Moreno Claros], Madrid, Valdemar, 1999. (Incluye también el «Currículum vitae» de Schopenhauer.)
Cartas desde la obstinación [traducción, prólogo y notas de E. Charpenel Elorduy], Ciudad de México, Los Libros de Homero, 2008.

OBRAS SOBRE SCHOPENHAUER

Biografías

GWINNER, W. V., *Schopenhauers Leben* [Vida de Schopenhauer], 3.ª ed., Leipzig, F. A. Brockhaus, 1910.
MORENO CLAROS, L. F., *Schopenhauer. Vida del filósofo pesimista*, Madrid, Algaba, 2005.
SAFRANSKI, R., *Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie. Eine Biographie*, Hamburgo, Hanser, Munich/Viena, 1987 y Rowohlt, 1990. (Ed. española: *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía* [trad. de J. Planells Puchades], Madrid, Alianza, 1991.)

Introducciones y comentarios generales

FISCHER, K., *Schopenhauers Leben, Werke und Lehre*, 2.ª ed., Heidelberg, Carl Winter, 1909.
GARDINER, P., *Schopenhauer*, Londres, Penguin Books, 1963. (Ed. española: *Schopenhauer* [trad. de Á. Sainz Sáez], México, Fondo de Cultura Económica, 1975.)
MAGEE, B., *Schopenhauer* [trad. de A. Bárcena], Madrid, Cátedra, 1991.
MALTER, R., *Der eine Gedanke Hinführung zur Philosophie Arthur Schopenhauers* [El único pensamiento, introducción a la filosofía de Arthur Schopenhauer], Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988.
MANN, TH., *Schopenhauer, Nietzsche, Freud* [trad. de A. Sánchez Pascual], Barcelona, Bruguera, 1984. Reed. Madrid, Alianza, 2001.

MORENO CLAROS, L. F., *Platonismo en la filosofía del joven Arthur Schopenhauer*, tesis doctoral inédita, Universidad de Salamanca, 1996.

RODRÍGUEZ ARAMAYO, R., *Para leer a Schopenhauer*, Madrid, Alianza, 2001.

ROSSET, C., *Escritos sobre Schopenhauer* [trad. de R. del Hierro Oliva], Valencia, Pre-Textos, 2005.

SPIERLING, V., *Arthur Schopenhauer. Philosophie als Kunst und Erkenntnis* [Arthur Schopenhauer. Filosofía como arte y conocimiento], Zurich, Haffmans, 1994. (La misma edición también en: Reclam, 1998.)

———, *Arthur Schopenhauer zur Einführung* [Introducción a Arthur Schopenhauer], Hamburgo, Junius, 2002.